Bajar de la Cruz a los Pobres:
Cristología de la Liberación

Comisión Teológica Internacional
de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo
José Maria **Vigil** (org.)
Prólogo de Leonardo **Boff** Epílogo de Jon **Sobrino**

segunda edición (2.0)

BAJAR DE LA CRUZ A LOS POBRES:
Cristología de la Liberación

ComisiónTeológica Internacional
de la
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO

BAJAR DE LA CRUZ A LOS POBRES
Cristología de la Liberación

José María VIGIL (organizador)
Comisión Teológica Internacional
de la
Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo
ASETT / EATWOT

Segunda edición
(Versión 2.01)

Primera edición digital en castellano (versión 1.0): 15 de abril de 2007

Segunda edición digital en castellano (versión 2.0): 1 de mayo de 2007

ISBN - 978-9962-00-209-3
José María VIGIL (organizador),
Comisión Teológica Internacional de la
ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo
(EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians).

Prólogo de Leonardo BOFF
Epílogo de Jon SOBRINO
Portada y póster de Maximino CEREZO BARREDO

© Este libro digital pertenece a la Comisión Teológica Internacional de la ASETT-EATWOT, que lo pone a disposición pública gratuitamente, y da permiso y recomienda compartirlo, imprimirlo y difundirlo no lucrativamente.

Este libro ha sido realizado en dos formatos: uno pensado para ser leído en pantalla, que puede también ser impreso en baja resolución; y otro con resolución superior, para imprenta profesional (por «impresión digital» o incluso offset). Ambos archivos están disponibles en:
http://www.eatwot.org/TheologicalCommission
o también
http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

Un póster de 45 x 65 cm con el dibujo de la portada de este libro puede ser recogido también allí. También en portugués, inglés e italiano.

Un servicio de la
Comisión Teológica Internacional de la ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians).

ÍNDICE

Prólogo, *Bajar de la cruz a los pobres,* Leonardo BOFF 11

Presentación, José María VIGIL..... 13

Presentación de la segunda edición 16

Preguntas a la CDF. Siguiendo la Notificación sobre Jon Sobrino.
Tissa BALASURIYA, Colombo, Sri Lanka..... 17

Jesús de Nazaret, Orixá de la Compasión.
Marcelo BARROS, Goiâs, Brasil..... 21

Cristología a partir del Nazareno.
Leonardo BOFF, Petrópolis, Brasil 29

Primacía de los pobres en la misión de Jesús y de la Iglesia.
Teófilo CABESTRERO, Guatemala, Guatemala 35

Jesús, los pobres y la teología.
Oscar CAMPANA, Buenos Aires, Argentina 43

Los pobres, la Iglesia y la Teología.
Víctor CODINA, Santa Cruz, Bolivia 53

Reflexiones sobre la Notificación enviada a Sobrino.
José COMBLIN, João Pessoa, Brasil 61

Cristología y espiritualidad que nos nutren.
CONFER de Nicaragua, Managua 69

El Jesús de la Historia y los Cristos de la fe y la esperanza
Lee CORMIE, Toronto, Canadá 73

Análisis de la 'Notificatio' desde una mirada bíblica.
Eduardo DE LA SERNA, Quilmes, Argentina 83

Jesucristo como chakana. Cristología andina de la Liberación.
José ESTERMANN, La Paz, Bolivia 93

Jesucristo Liberador: Cristología en América Latina y el Caribe.
Benedicto FERRARO, Campinas SP, Brasil. 103

Visión global de Jesucristo y reflexiones sobre el uso de la Biblia.
Eduardo FRADES, Caracas, Venezuela 113

La apostolicidad de la opción por los pobres.
Luis Arturo GARCÍA DÁVALOS, México DF, México.. 121

Cristologias plurais.
Ivone GEBARA, Camaragibe, Pernambuco, Brasil. 129

Los Evangelios y las fórmulas de los concílios antiguos: texto y contexto.
Eduardo HOORNAERT, Salvador BA, Brasil 135

Provocación cristológica.
Diego IRARRÁZAVAL, Santiago, Chile 141

Una Cristología liberadora es una cristología pluralista, ¡y con garra!
Paul KNITTER, Nueva York, Estados Unidos 145

A redescoberta do Reino na teologia.
João Bautista LIBÂNIO, Belo Horizonte, Brasil. 149

Un tal Jesús.
José Ignacio y María LÓPEZ VIGIL, Managua - Lima. 157

Um ensino novo, dado com autoridade.
Carlos MESTERS, São Paulo, Brasil. 163

La Notificación a Jon Sobrino.
Ronaldo MUÑOZ, Santiago, Chile. 169

El método hermenéutico bajo sospecha.
Alberto PARRA, Bogotá, Colombia 173

El Señor de los Milagros.
Ricardo RENSHAW, Montreal, Canadá 183

Una Iglesia de Notificaciones.
Jean RICHARD 189

¿En qué Jesús cree la Iglesia?
Pablo RICHARD, San José, Costa Rica.. 197

Entre elegías y herejías
Luis RIVERA PAGÁN, Princeton, New Jersey, Estados Unidos. 203

Jesús, constituido Hijo de Dios por la Resurrección (Rm 1,4).
José SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Ciudad Guzmán, Jalisco, México. 209

Los Cristos ocultados. Cristología(s) desde los excluidos.
Stefan SILBER, Potosí, Bolivia / Würzburg, Alemania 217

La centralidad del Reino de Dios en la cristología de la liberación.
Ezequiel SILVA, Buenos Aires, Argentina 225

Considerações prévias a uma resposta que precisa ser construída.
Afonso Maria Ligório SOARES, São Paulo, Brasil 237

Teología del martirio.
José SOLS, Barcelona, España. 247

Para uma Igreja versus populum.
Pablo SUESS, São Paulo, Brasil 253

O que está por trás da Notificação de Jon Sobrino.
Jung Mo SUNG, São Paulo, Brasil 261

O privilégio e o perigo do «lugar teológico» dos pobres na Igreja.
Luiz Carlos SUSIN, Porto Alegre, Brasil 267

O desafio de uma cristologia em chave pluralista.
Faustino TEIXEIRA, Juiz de Fora MG, Brasil.. 273

Consideraciones sobre la Notificación.
Pedro TRIGO., Caracas, Venezuela 281

Cristologías contingentes.
José María VIGIL, Panamá, Panamá 287

Epílogo, Jon SOBRINO 291

Prólogo

Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación

«Hermano que es ayudado por el hermano, es como una ciudad inexpugnable» (Prov 18,19): Ésa es la experiencia que nosotros los teólogos y teólogas queremos transmitir a nuestro hermano Jon Sobrino, sometido a una penosa tribulación por causa de su fe reflexionada y meditada, que es lo que se llama «teología». Que él, con nuestro apoyo de hermanos y hermanas, se sienta fuerte como una fortaleza.

Un flaco más otro flaco, no son dos flacos, sino un fuerte, porque la solidaridad genera fuerza y crea la solidez de la fraternidad. Aunque individualmente flacos, somos muchos a su lado, constituyendo la fuerza del sacramentum fraternitatis, el sacramento de la fraternidad. Expresamos nuestra fraternidad, haciendo lo que Jon Sobrino siempre hizo con seriedad y compasión: pensar la fe en Cristo en el contexto de los pueblos crucificados. Eso ha sido siempre, eso es, y, sobre todo, eso esta determinada a seguir siendo, nuestra «cristología de la liberación», la que todos nosotros escribimos, hacemos y vivimos: sí, una teología militante, que lucha por «bajar de la cruz a los pobres», sin pretendidas neutralidades ni hipócritas equidistancias.

Todos los trabajos que componen este libro digital aprovechan la ocasión propicia dada por la notificación vaticana sobre algunos puntos de su cristología, para llevar más hacia adelante lo que, a nuestro juicio, él ha escrito, por su parte, de forma tan pertinente, ortodoxa y ortopráctica, sobre el significado de la fe en Jesucristo a partir de la humanidad humillada de millones de hermanos y hermanas de nuestras sociedades periféricas. Jon Sobrino nos ha enseñado cómo las Iglesias pueden unir fuerzas en la resurrección de estos crucificados.

Tenemos conciencia de la limitación de nuestros trabajos. Nada son ante la riqueza que es Cristo. «Cállese, recójase, pues, el Absoluto», decía Kierkegaard refiriéndose a Cristo. Pero si, a pesar de ello, hablamos, no lo hacemos sobre Cristo como un objeto desafiante, sino a partir de Cristo como Aquel que es nuestro Libertador y nuestra Esperanza de que todavía hay salvación para el mundo, especialmente para los ignorados marginados de nuestras sociedades.

Hacemos nuestras las palabras de San Juan de la Cruz, el místico ardiente: «Hay mucho que profundizar en Cristo siendo él cual abundante mina con muchas cavidades llenas de ricas vetas, y por más que se cave, nunca se llega a término ni se acaba de agotar; al contrario, se va hallando en cada cavidad nuevos filones y nuevas riquezas, aquí y allí, conforme testimonia San Pablo cuando dice del mismo Cristo: en Cristo están escondidos todos los tesoros de sabiduría y ciencia (Col 2,3)».

Pascua de 2007

Leonardo BOFF

Petrópolis, Brasil

Presentación

Desde el primer momento, la Comisión Teológica Internacional de la ASETT creyó oportuno prestar este servicio de coordinación a los teólogos/as interesados por hacer llegar su palabra a la opinión pública, con ocasión de la preocupación suscitada en no pocos ambientes a causa de la «Notificación» vaticana sobre dos obras de nuestro hermano y compañero Jon Sobrino. La problemática que entraba en juego y la teología que resultaba sacudida, no era la de un teólogo individual, sino el pensamiento, la teología y la fe de muchos teólogos/as, y de muchísimos más cristianos y cristianas -«millones», diría pocos días después Casaldáliga, refiriéndose a «los que acompañamos a Sobrino»-, que compartimos quehacer, misión y esperanza en todo el mundo, desde la perspectiva de los pobres. Era por eso necesario que alguien tomara la iniciativa y creara una plataforma para expresarnos juntos/as y con voz potente.

Nos propusimos ante todo agilidad: superar de una vez la proverbial lentitud de nuestras reacciones ante los acontecimientos que nos reclaman una palabra. Deberíamos salir a la calle «al mes exacto» de la publicación de la Notificación, como una comunidad teológica que además de estar viva, y despierta, sabe moverse al ritmo acelerado de los nuevos tiempos.

Decidimos dirigirnos esta vez a la opinión pública, al hombre y a la mujer de la calle, que necesitan una palabra rápida y «a tiempo», antes de que la incesante actualidad desplace con nuevas preocupaciones los temas importantes. Y debíamos hacerlo, pues, con una palabra para la calle, sin complicaciones ni tecnicismos, sin el perfeccionismo paralizante de quien busca limar todas las aristas en las que se pueden enganchar las sedas sutiles de los censores.

La urgencia y el deber de expresarnos no era sólo la solidaridad para con un compañero, sino la responsabilidad de quien siente cuestionada públicamente la teología a la que ha consagrado su vida y en la que ha expresa y vive su fe. Se trataba de la cristología de la liberación, una rama al fin y al cabo de la ya veterana y perseguida teología de la liberación. Un teólogo/a responsable, no puede callarse, o mirar para otro lado, cuando un nuevo cuestionamiento se hace a su teología -y a su fe, de la que aquélla no puede ser separada-.

Ofrecimos, entonces, estas páginas a todo teólogo/a que quisiera servirse de ellas para decir su palabra. Les pedimos simplemente que se acomodaran, en la medida de lo posible, a estos criterios, olvidándose por una vez tanto de la Academia como de la Inquisición.

El resultado lo tiene el lector/a en su pantalla, o eventualmente en sus manos: ha puesto manos a la obra un conjunto de más de 40 personas de diferentes lugares de la geografía del Tercer Mundo espiritual, ése cuya alianza se lleva en el corazón, con independencia del lugar donde se more. Son textos con enfoques libres, diferentes, creativos. En todo caso, prácticamente todos van más allá de la Notificación, con la que nadie considera necesario entablar polémica, y, sencillamente, dan testimonio de lo que creen y de lo que piensan, sin mirar atrás, dando pasos más bien hacia adelante, confirmando su quehacer trabajo teológico.

Desde ya, anunciamos una palabra mayor, más detenida, y esa sí, elaborada con especial preocupación teológica, de cara a la Academia y de cara a la comunidad mundial teológica: nos proponemos realizar una «Consulta sobre Cristología de la Liberación», como un nuevo servicio a la comunidad teológica. La coyuntura actual creemos que lo justifica.

Agradecemos las comunicaciones de felicitación y apoyo que hemos recibido por parte de tantas personas que han han expresado su satisfacción por que alguien tomase la iniciativa y prestara este servicio. Comprendemos también a las personas que no han podido colaborar por haber coincidido esta iniciativa con un período muy cargado en sus agendas; otra vez será.

Por lo demás, esta vez estamos intentando probar un nuevo método de llegar al público, mediante un «libro digital», libre y gratuito, que puede ser regalado y enviado por cualquiera mediante el correo electrónico, y que también podrá ser impreso en papel mediante el pro-

cedimiento que suele llamarse «impresión digital» -en algunos lugares «docutec»-, que permite imprimir comercialmente libros en cantidades mínimas (hasta 20, 10, 5 ejemplares), a un costo igual que el de un libro normal impreso en offset. De esta forma creemos estar poniendo esta obra, como verdadero libro de papel también, al alcance de los grupos más pequeños y más alejados de la red de editoriales y librerías, en todos los lugares del planeta a donde llega la red (internet), sin más condición que la de que encuentren a su alcance un servicio de «impresión digital». Nos parece una novedad digna de ser celebrada.

Dónde recoger este libro, ya sea como libro digital, o como originales de plena resolución para imprimirlo por el citado método de «impresión digital», está indicado más arriba, en la página 6.

Nos sentimos muy felices por haber podido prestar este servicio. Ha sido un placer y un honor, y estamos dispuestos a continuar prestándolo en el futuro.

Desde el ciberespacio, a 15 de abril de 2007.

José María VIGIL

Coordinador de la Comisión Teológica Internacional
de la ASETT / EATWOT

Presentación de la segunda edición

Fue el día primero de abril de 2007 cuando convocamos a los teólogos/as a ponerse a escribir para participar en este libro. Quince días más tarde, el 15 de abril, cuando se cumplían treinta días exactos de la publicación de la Notificación, el libro estaba ya en el ciberespacio disposición pública. Fue, pues, realizado en sólo quince días.

Y quince días después de su publicación telemática, contamos más de cinco mil visitas que lo han recogido y tomado para sus computadores u ordenadores, y se nos han reportado numerosos grupos e individuos que nos han informado sobre su impresión de la obra en papel, por impresión digital.

Las varias incorporaciones a estas páginas de algunos teólogos rezagados, y la incorporación sobre todo de Jon Sobrino con su epílogo *ad hoc*, ameritan que consideremos ésta como una segunda edición digital, la versión 2.0, que será ya definitiva.

Agradecemos a todos la acogida entusiasta, y el interés teológico suscitado. Nos alegra ver que «somos millones» los que compartimos este carisma y esta pasión, expresión viva del seguimiento de Jesús, que sin duda hoy sigue implicando «bajar de la cruz a los pobres».

Quedamos a disposición de la comunidad teológica, para servir.

30 de abril de 2007.

José María VIGIL

Comisión Teológica Internacional de la ASETT/EATWOT

Preguntas a la Congregación para la Doctrina de la Fe

Siguiendo la Notificación sobre Jon Sobrino

La Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) ha publicado una Notificación sobre las obras teológicas de Jon Sobrino sj, de El Salvador. Es la primera acción mayor del cardenal William Levada, de EEUU, como Prefecto de la CDF, en sucesión del Cardenal José Ratzinger. La Notificación advierte a los católicos sobre posibles errores respecto a varios dogmas de la doctrina católica.

La CDF tiene los objetivos de salvaguardar la fe, así como promover el desarrollo teológico. La Notificación trata más de asuntos de cristología, incluida la personalidad de Jesucristo y su papel en la salvación humana. Es crítica a los escritos de Jon Sobrino, insistiendo en que algunas de sus opiniones son erróneas en referencia a la enseñanza de la Iglesia católica. Sin comentarlas directamente, nos gustaría llamar brevemente la atención sobre algunas cuestiones relacionadas, respecto a la teología dogmática tradicional de la Iglesia, que son problemáticas en nuestro contexto asiático, y, en cierta forma, también en otros lugares. Ello podría traer tal vez alguna luz (o más problemas) al diálogo que se está produciendo con esta ocasión.

La enseñanza dogmática de la Iglesia en relación a Jesucristo y su papel como redentor único y universal de la raza humana, depende de la premisa de que toda la raza humana está en pecado original y no puede redimirse a sí misma frente a su efecto, que es el merecimiento de la condena eterna. Sería sólo la gracia de Dios merecida para nosotros por Jesucristo, la que puede producir la reconciliación de Dios con los

humanos, personalmente y como colectividad. Aparte de eso, es doctrina definida que la participación en la Iglesia es esencial para la salvación, debido al pecado original (cf XXVI Concilio de Cartagena 418; Segundo Concilio de Orange 529; Concilio General de Florencia 1442; Concilio de Trento: Decreto sobre el pecado original, 1546).

En este sentido se puede hacer algunos cuestionamientos relevantes a la CDF:

1) De naturaleza científica respecto al monogenismo y al presupuesto subsiguiente de que toda la humanidad proviene de dos primeros padres: Adán y Eva.

2) Sobre las fuentes de la revelación divina y su interpretación exegética, incluso aunque se tome la descripción del Génesis como una verdad histórica y literal.

3) Uno desearía hacer una pregunta general a la DCF para aclarar la doctrina católica. ¿Cómo podemos proponer como doctrina cristiana que todos aquellos que no son miembros de la Iglesia están destinados a la condenación eterna? ¿No era ésta la doctrina de la Iglesia hace apenas unas décadas? ¿Y es conciliable esa doctrina con la enseñanza de Jesús de que Dios es amor? ¿No es esa doctrina inaceptable para aquellos que no tienen fe cristiana?

4) ¿No dio esa doctrina y pensamiento una dirección equivocada a la Iglesia y la hizo intolerante hacia otras religiones? ¿No ha sido solamente con el Vaticano II cuando la Iglesia ha aceptado la libertad de las religiones, aceptando a las otras creencias también como posibles caminos para la salvación? En esta perspectiva, la Iglesia ha mirado a la mayor parte de los asiáticos como fuera de la salvación. ¿No podría ser ésta la razón por la que el cristianismo es aceptado sólo por cerca del 2% de la población de Asia (excluyendo Filipinas)?

5) La Notificación se refiere varias veces a la preocupación de la Iglesia por los pobres, especialmente por parte de miembros santos que se comprometen en actos de misericordia. Pero el tema sobre el que Sobrino llama la atención es otro: la justicia social. ¿No ha estado en general la Iglesia del lado de los opresores durante los siglos de colonialismo y esclavitud, y no está hoy de parte de la dominación masculina?

6) La Notificación critica la afirmación de Sobrino:

«Los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental (...); la Iglesia de los pobres es (...) el lugar eclesial de la cristología, por ser una realidad configurada por

los pobres (...). El lugar social, es pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de pensar cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica»

La Notificación, al criticar esta visión, presenta la fe de la Iglesia como la norma primera para evaluar las obras teológicas:

«...sólo la fe de la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar teológico. El lugar eclesial de la cristología no puede ser la 'Iglesia de los pobres' sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones».

Una pregunta que nos planteamos especialmente en la región asiática es la siguiente: ¿cómo puede la enseñanza tradicional exclusivista de la Iglesia (en relación a las otras religiones y a la salvación) ser compatibilizada con el amor universal y la voluntad salvífica de Dios? Pero ésta ha sido precisamente la estrecha visión mantenida por la Iglesia a lo largo de muchos siglos, hasta los cambios del Vaticano II (1962-1965).

La Notificación de la CDF afirma que Jesús, como hombre-Dios, disfrutó de la visión beatífica de Dios desde su concepción en el vientre de la Madre de Dios. ¿Cómo podría la Iglesia, que recibe la revelación de un Jesús que todo lo conoce, proponer doctrinas profundamente equivocadas, como la de que «fuera de la Iglesia no hay salvación»? ¿Cómo una doctrina eclesiástica tan inaceptable puede ser el cuadro epistemológico concreto para discernir la fe de la Iglesia?

El papa Juan Pablo II pidió perdón, en más de 100 ocasiones, por las injusticias cometidas, incluso con violencia, por hijos e hijas de la Iglesia, contra otras personas, perseguiendo lo que ellos pensaban que sería la verdad. Se dio cuenta de que la doctrina eclesial contribuyó mucho a desentendimientos y conflictos como las Cruzadas y las invasiones coloniales. Invitó a una purificación de la memoria y a la apertura hacia otras religiones, como en las jornadas de oración de Asís.

Tal vez las respuestas de la CDF a estas preguntas podrían ayudar a los lectores de Jon Sobrino a evaluar sus indagaciones teológicas en este contexto, y ayudarían también a la CDF a definir su papel histórico en el siglo XXI, en medio de una generalizada secularización, principalmente en Occidente y en nuestras culturas multi-religiosas. Una respuesta pública a esas preguntas podría ser de mucha ayuda para muchos, incluso para teólogos que, como Jon Sobrino, estudian la relación entre las relaciones interreligiosas y la justicia social. En esto, la CDF puede hacer una aportación positiva a la purificación de la teología cristiana y

a la armonía interreligiosa y la justicia en el mundo. Podríamos invitar a la CDF a contribuir al desarrollo de la teología de una manera que no aliene a las personas de buena voluntad de la Iglesia, e invitar a todos a construir el Reino en la tierra, de acuerdo a las posibilidades de cada quien.

Tissa BALASURIYA

Colombo, Sri Lanka

Jesús de Nazaret, Orixá de la Compasión
Elementos para una cristología afro-brasileña

A pesar del riguroso y prolongado invierno eclesiástico y de los fundamentalismos, expresados en notificaciones el Vaticano, así como en sínodos confesionales que decidieron romper con organismos ecuménicos, vivimos, en América Latina, un momento nuevo de revalorización de las religiones afroamericanas y amerindias. Para éstas, la persona de Jesucristo era respetada y temida, pero desde lejos. El diálogo con cristianos de cultura afro que intentan acercarse a Jesús, y su experiencia de fe de la tradición de sus ancestros afro, ha cambiado esta situación. Tanto las comunidades de religiones autóctonas, como los grupos cristianos de cultura afro, comienzan a rinterpretar la fe, transmitida por el cristianismo impuesto por los colonizadores. Eso cambia la forma como el candomblé y la Umbanda comienzan a mirar a Jesucristo, así como la expresión de fe de las mismas comunidades cristianas populares que se insertan más profundamente en el conjunto de la población de matriz africana y conviven de forma mucho más justa con las creencias y rituales autóctonos.

Aquí, me propongo hablar de elementos cristológicos latentes en las diversas devociones del catolicismo popular. También abordaré una evolución existente actualmente en la forma como las comunidades del Candomblé ven a Jesús, pero me detendré más en la expresión de fe de las comunidades de matriz africana que pertenecen a las Iglesias cristianas.

1. Una mirada sobre el Catolicismo actual y popular

Los colonizadores trajeron de Europa un cristianismo profundamente sincrético, «resultado de una síntesis entre experiencia religiosa antigua de los griegos, romanos y bárbaros, con la tradición judeocris-

tiana». Los antiguos concilios que definieron la fe cristológica vigente en el cristianismo, más allá de los intereses políticos del momento, se situaron dentro de este esfuerzo por expresar la fe para los nuevos pueblos que entraban en la Iglesia. Hoy, una primera constatación necesaria es que la fe cristiana, vivida por las comunidades católicas y evangélicas, ya no se expresa exactamente con la misma formulación consagrada por los concilios antiguos.

Brasil es uno de los pocos países del mundo en el que la doctrina espírita conserva mucha vitalidad. Dentro de este conjunto de culturas y expresiones teológicas, términos como «Hijo de Dios» y «encarnación» denotan significados diversos de lo que la tradición eclesiástica les ha dado. Hijo de Dios, sí, pero una madre de santo me preguntó: «¿por qué 'único'? El budismo tibetano dice que el Dalai Lama es la encarnación del Buda de la compasión, y no tengo dificultad en creer eso. Dios tiene tantas formas de manifestarse... Pero, ¿por qué decir que sólo Jesús es Hijo de Dios?». Del mismo modo, cuando, en las capas más populares, se habla de «encarnación», fácilmente las personas entienden eso como una especie de «primera reencarnación». Nada, pues, que ver con el dogma cristiano expresado en los concilios antiguos de la Iglesia.

Esta realidad del cristianismo popular no es, en sí, totalmente diferente tampoco del catolicismo oficial. El modo mismo como -muchas veces- papas, obispos y pastores se expresan sobre Jesús, mezcla elementos de Nicea y Calcedonia con mitos que han sido inconscientemente absorbidos en el cristianismo popular. Todos los católicos comienzan sus oraciones diciendo: «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», y las Iglesias antiguas continúan haciendo las oraciones litúrgicas al Padre, por el Hijo en la unidad del Espíritu. Sin embargo, esta teología litúrgica parece poco absorbida por la práctica devocional. Cualquier examen, aunque sea rápido o superficial, de los himnarios católicos y evangélicos usados en nuestras diócesis y parroquias, mostrará no solamente una especie de monismo cristológico (un Cristo Dios tomado en sí mismo, en el cual lo humano ha entrado apenas como revestimiento transitorio), sino, lo que es peor: una religión cuyo Dios es un Cristo sin referencia directa y vivencial al Padre.

Incluso las oraciones e himnos oficiales de la Liturgia contienen expresiones dudosas y poco ortodoxas. Veamos esta prez el oficio de la tarde del sábado santo en la actual Liturgia de las Horas: «Oh Dios del universo, que dominas todos los confines de la tierra y has querido ser encerrado en un sepulcro; libra del infierno al género humano y dale la gloria de la inmortalidad».

Al orar esta prez, alguien puede acordarse de Moltmann y de su tesis sobre «El Dios crucificado», según la cual el Padre está en la cruz con Jesús. Pero estas preces litúrgicas no están dirigidas al Padre. Están todas destinadas a Jesús.

Un conocimiento mayor y más crítico de la historia, como el desafío del pluralismo cultural y religioso nos proporcionan razones teológicas y pastorales para cuestionar las expresiones cristológicas de los concilios antiguos, ya diferentes de la fe expresada en el Nuevo Testamento, que, en sí, ya es diversa de la forma como el movimiento de Jesús proponía la fe en el primer momento. Por otra parte, la mayoría de nuestras comunidades religiosas, incluso las no populares, conservan una expresión de fe sobre Jesús que ni llega a ser ésta de los concilios. Es todavía más mítica, menos humanizada y menos capaz de dialogar con otras expresiones de fe.

Por eso, se hace cada vez más urgente y esencial el trabajo de reencontrar otras formas de creer y hablar de Jesús. Incluso con las ambigüedades inherentes al tema, me propongo profundizar algunos elementos cristológicos que me parecen propios, o al menos más característicos de muchas personas y hasta de comunidades que viven la fe cristiana a partir de las culturas afrobrasileñas.

2. Una espiritualidad popular de alianza

Muchas veces, en la teología y en la pastoral, el catolicismo popular, en sus diversas formas, ha sido acusado de superstición, y hasta de cierta idolatría. En tiempos de cruzada por un cristocentrismo dogmático, no deja de ser interesante observar que muchos grupos, apoyados directamente por Roma y por la mayoría de la jerarquía eclesiástica, centran mucho más su fe en la devoción mariana y en el culto a los santos que en el culto a Jesús.

En las últimas décadas percibimos que, al actuar así los fieles del catolicismo más popular rehacen la espiritualidad de la alianza propuesta por la fe bíblica. Como, en la versión de la fe que han recibido, Dios les parecía distante y separado de la vida, profundizaron una alianza de intimidad con las manifestaciones divinas que les parecían más próximas. Los santos y santas de la devoción popular se volvieron «manifestaciones de Dios», igual que en la cultura bíblica se habla de la Torá (palabra), de la Shekiná (Tienda), de la Hokmá (Sabiduría), de la Gloria e incluso del «Ángel del Señor».

Este tipo de versión religiosa de la fe cristiana existe en las más diversas capas del catolicismo popular, de matriz griega, indígena o incluso de tradición europea. En cierta forma, está presente en algunas devociones en Europa y América del Norte. Sin embargo, en América Latina, esta teología popular deriva de las culturas afro e indígenas. En la fe Ioruba y en la religión venida de Angola, como en muchas comunidades indígenas, la relación de intimidad con Dios se da a través de las manifestaciones divinas en la naturaleza (el Candomblé habla de Orixás, y la tradición angolana de Iqueces).

La persona, consagrada a este o a aquel orixá, tiene una relación tan íntima con él, que lo recibe y es por él transformado/a. El Senhor do Bonfim en Salvador (Bahia, Brasil) o el Bom Jesus da Lapa o Jesus de Pirapora son santos como cualesquiera otros. Pero, como santos, son manifestaciones del amor divino. Protegen a sus devotos y los acompañan en sus vidas.

Desde que, a partir de las décadas más recientes, las religiones afro son valoradas y no necesitan ya ocultarse o disfrazarse, las personas tienen más libertad de adorar a los orixás en sí mismos, sin necesitar echar mano del sincretismo según el cual se decía que Iemanjá era Nuestra Señora... Con esta libertad, muchos fieles de los orixás han dividido las aguas y han dejado de ser Iglesia. Pero, muchos, y muchos de los que honran a los orixás quisieran seguir siendo devotos de Jesucristo. En todo caso, este Jesús es recibido y creído a partir de una cultura religiosa propia y original. La historia contada en los Evangelios y la predicación tradicional de los padres y pastores son escuchadas e incluso incorporadas. «Jesús es hijo de María virgen, sufrió por nosotros, fue crucificado para salvarnos»... son datos conocidos, pero son comprendidos a partir de una cosmovisión propia. En este contexto de condenaciones y de debates cristológicos, es bueno que conozcamos mejor estas cristologías populares, principalmente en la relación entre Jesús y los Orixás.

3. Jesús y Kanambe

Cuando estuve en Kenya, en enero de 2007, procuré conocer alguna expresión actual de las religiones africanas antiguas y ver en qué ello me ayudaba a comprender mejor las tradiciones afro-brasileñas. Me llevaron a unos 100 km. de Nairobi, para conocer una aldea tradicional del pueblo Kamba. Allí conocí a una señora mayor, sacerdotisa de la tradición de Kanambe, la diosa del agua. Después de haber escuchado cómo ella expresaba su fe en la religión tradicional, me espanté cuando me dijeron que, allí todos eran cristianos, incluso lo era aquella sacer-

dotisa que, muchas veces, en las misas, es llamada por el sacerdote para bendecir al pueblo. Pregunté, entonces, cómo ella formulaba la relación entre la religión tradicional y la fe cristiana. Espantada ella, a su vez, por mi pregunta, la anciana respondió con palabras y expresiones que, para mí, fueron sorprendentes. Anoté todo lo que ella dijo e intenté traducir su respuesta así: «No hay ninguna dificultad en vincular a Jesús y a Kanambe. Jesucristo nos revela a Dios presente en la historia, en los acontecimientos de la vida y en las personas, y nos ayuda a descubrir que Kanambe manifiesta a Dios presente en la naturaleza, en la tierra y en el agua. No entran en conflicto los dos órdenes, y hasta se interpenetran. Jesús es como una especie de plenitud de la fe en Kanambe, pero no la medida que la vacía o la sustituye por una especie de «cultura cristiana occidentalizada»; al contrario, la valoriza y le da densidad histórica».

Es claro que esta expresión de fe de aquella cristiana africana nunca sería aceptada por una cristología para la que Jesús es único, y que, como todos los colonizadores, substituye lo que había antes, proponiéndose a sí misma como la referencia exclusiva de fe. De hecho, la anciana me contó la dificultad que tiene en valorizar la cultura tradicional (ni la llaman religión) de su pueblo cuando llegan al local algunos grupos neopentecostales que exigen el abandono incluso de las ropas, las costumbres, las músicas y las danzas culturales del pueblo.

El diálogo con aquella sacerdotisa africana me ayudó a comprender mejor la sabiduría del sincretismo afrobrasileño. Éste tuvo una evolución o proceso que podemos resumir en tres fases.

4. Del Senhor do Bonfim al Orixá Jesús de Nazaret

La mirada a Cristo, vivida por los descendientes de los esclavos, ha tenido una evolución compleja con al menos tres etapas o niveles:

1 . Tributo al Senhor do Bonfim

En tiempos idos, devociones a Jesús como Senhor do Bomfim, Bom Jesus da Lapa y otras, representaban una especie de tributo que el negro debería pagar al dios blanco, que no era amigo del esclavo o de su descendiente, y que debería ser adulado y cortejado para que no castigara, ya que era un dios fuerte que protegía al señor blanco. Son de este tiempo promesas que exigían sacrificios y dolores, como subir cuestas de rodillas, humillarse en público, no comer ciertos días sagrados, no beber agua, y cosas así.

2 . El sincretismo con Orixás tradicionales

Al acabarse oficialmente la esclavitud, ningún país indemnizó a los antiguos esclavos ni cuidó de cómo este pueblo podría sobrevivir, abandonado a su propia suerte. A partir de este tiempo, las comunidades negras comenzaron lentamente reapropiarse de sus símbolos y de su religión propia. Para los que eran cristianos eso provocó cierta evolución en la cristología. No necesitaban ya mirar al Senhor do Bomfim o al Bom Jesus da Lapa como dioses del capataz blanco. No dejaron de ser blancos y de representar símbolos siempre ligados al colonizador. Pero ahora podían ser realmente reapropiados por las comunidades de cultura afro. Para limpiarlos de las ropas esclavistas, los fieles negros y sus descendientes, inconscientemente, los vincularon a Oxalá o a Xangô. Muchos hicieron eso, no por ignorancia o porque los confundiesen con orixás, sino porque necesitaban esta identificación (como para los latinoamericanos comprometidos con la revolución, la figura misma del Che Guevara se parece a la de Jesucristo). Es la cristología del sincretismo de confusión o de reapropiación.

3 . El orixá Jesús de Nazaret

En los años más recientes hemos pasado a otro nivel de la cristología afrobrasileña. Desde los tiempos de después del concilio Vaticano II mucha gente de comunidades afro participa en grupos bíblicos y comunidades eclesiales de base. En estos ambientes, se aprende a valorizar al Jesús histórico. El contacto con los Evangelios permite un conocimiento mayor de Jesús de Nazaret en su historicidad humana. Este conocimiento ha pasado a las comuidades e incluso a elementos del culto y da la fe común. Por otra parte, así como Xangô, Ogum, Oxalá y Oxossi fueron antepasados, reyes o príncipes de los antiguos reinos Ioruba y se volvieron orixás y fueron asociados al fuego, al hierro, a la tierra y a la selva virgen, así también las comunidades negras pasan a ver a Jesucristo como alguien que vivió en todo la existencia humana y, a partir de su muerte, fue asumido por Dios y se volvió divino. Es como un Orixá. Es un hombre que, por haber vivido de forma justa y santa, fue divinizado, como toda persona humana está llamada a ser divinizada.

5. La originalidad de Jesús de Nazaret

Expresar en conceptos la propia fe es difícil, pero pretender expresar cómo creen los otros es prácticamente imposible sin el ries-

go de ser injusto y reductivo. En el caso de las culturas afrobrasileñas todavía es más complejo, a causa de la diversidad de expresiones y culturas, y por el hecho de que son tradiciones orales. Sea como fuere, todas estas formas de vivir la fe se formaron en diálogo con, o incluso estando insertas en la tradición cristiana popular, y con la exigencia de relacionarse con la persona y la misión de Jesucristo.

Hay de todo. Se puede concluir una cristología propia de la devoción Señor muerto, otra cristología del Jesús mítico de las narraciones orales que, en medio del pueblo, forman una especie de nuevos evangelios apócrifos, llenos de historias que las personas cuentan sobre «cuando Jesús y san Pedro andaban por el mundo». Casi todos los santuarios populares nacen de relatos fantásticos vinculados a apariciones de imágenes o milagros extraordinarios. La mayoría de ellos son santuarios dedicados a «Nuestra Señora», que, en América Latina, sustituye el culto a la Madre Tierra o a la diosa de la fecundidad. Pero en Brasil hay algunos dedicados a Jesús (Bom Jesus de Pirapora, Bom Jesus da Lapa y otros. Todos se refieren a un Jesús humano y compasivo (Bom Jesus) retratado en su pasión, como la figura de la solidaridad.

Por el hecho de ser expresiones de fe vividas por una mayoría de personas pobres y sufridoras, la figura de Jesús siempre aparece como el Cristo sufridor y humillado. La Cruz recibe una explicación de solidaridad: «dio la vida por nosotros» (se entregó a los enemigos en lugar de los discípulos), más que por una justificación de carácter sacrificial (se ofreció al Padre o murió por nuestros pecados).

Estos tipos de expresión de fe vienen de personas no ligadas a la cultura occidental. Su intento de síntesis cristológica, cuando tiene lugar, no es para legitimar poderes jerárquicos o de dominación de personas sobre otras personas (hay cristologías oficiales que sí fueron pensadas para eso, y disfrazan ese hecho). Por todo ello, son cristologías a partir de abajo, y vinculadas a la vida de quien sufre. Son cristologías narrativas y fragmentadas que, por no ser de carácter dogmático (cuentan historias, no afirman dogmas), no se avergüenzan de ser incompletas. Al contrario de cualquier tendencia hacia un cristocentrismo exclusivista, Jesús es considerado el Cristo (el ungido de Dios), pero no está aislado de sus hermanos y hermanas. Ni de las fuerzas de la naturaleza que son sacramentos divinos, ni de los personajes que, como Jesús, son para el pueblo Cristos o consagrados. Del caminar liberador estas comunidades aprenden a valorar que la persona misma y la misión de Jesús pueden ser resumidas en su propia palabra: «He venido par que todos tengan vida y vida en abundancia» (Jn 10,10).

En 1996, en Bogotá, el 2o Encuentro Continental de la Asamblea del Pueblo de Dios propuso profundizar en una espiritualidad macroecuménica. Se trataba de releer la propia fe de modo que nos una a todas las creencias, y no que divida. En definitiva, ¿no era esta la propuesta pastoral del papa Juan XXIII? El documento conclusivo del 2o Encuentro de aquella asamblea dice: «¡Reconocemos la vida como expresión máxima del amor de Dios para todos los seres, y defendemos la vida de nuestros pueblos y de la naturaleza que nos cerca! Ante de la mundialización de los ídolos de la muerte que el sistema socioeconómico del mundo preconiza, proclamamos la mundialización de esas señales de la divinidad como don de la Vida y presencia creadora en el universo. Confesado bajo mil nombres, revelándose a nosotros con mil rostros, a través sobre todo de las religiones indígenas afroamerindias, como también de la fe cristiana de nuestros pueblos latinoamericanos, el misterio divino es siempre mayor que todas nuestras confesiones, y más bello que nuestras imágenes, y único en los más diversos encuentros y en las más diferentes formas de manifestación.

Como pertenecientes a su familia, el amor divino nos quiere vivos y libres, plurales y unidos, felices, en este momento, en esta casa común de la Pachamama, y bajo el techo luminoso del sol, la luna y las estrellas. Inspirados por el Espíritu Divino, decimos no al fatalismo de un supuesto final de la historia, y luchamos contra toda forma de exclusión, prepotencia, miedo y muerte».

Esta afirmación puede ser leída como resumen de una cristología macroecuménica, en el sentido de que reconoce en la persona y en la misión de Jesucristo este tipo de testimonio. Como dice Leonardo Boff: «Es preciso armarse de coraje para un nuevo y sorprendente ensayo de encarnación de la fe cristiana. Es preciso que Cristo hable nuestras lenguas, se revista de nuestro color, sea celebrado con nuestras danzas y alabado en nuestro cuerpo, realidades con las que el pueblo negro enriqueció a la nación brasileña».

Marcelo BARROS

Monje benedictino de la comunidad de Goiâs,
asesor de las CEBS y del MST.
Goiâs, Brasil.

Cristología a partir del Nazareno

Necesitamos colocar en una perspectiva correcta la reflexión sobre la encarnación del Hijo de Dios; de lo contrario nos encontraremos inmediatamente con un callejón in salida, sin posibilidad de una resolución correcta.

1. Encarnación como término y no como comienzo de la cristología

La encarnación es el punto de llegada, no el punto de partida. Es la culminación de todo el proceso cristológico que comienza bien abajo, con la pregunta que ya las masas, llenas de admiración y la perplejidad, planteaban: ¿quién es éste?, ¿quién es éste al que hasta los vientos y el mar le obedecen? (Mt 8,27; Mc 4,41; Lc 8,25). La base de todo es el impacto que el Jesús histórico produjo: su palabra con fuerza, su gesta liberadora, su libertad frente a la Ley, su autoridad soberana, y después su muerte vergonzosa y su resurrección gloriosa. Tales hechos, especialmente la resurrección, radicalizaron la pregunta que todos, incluidos los Apóstoles y los discípulos, se planteaban: en definitiva, quién es el Jesús que conocimos y que «oímos y vimos con nuestros ojos, y que tocamos con nuestras manos» (1 Jn 1,1)?

Los más de 50 títulos atribuidos a Jesús, desde los más sencillos, como maestro, profeta, bueno... hasta los más sublimes, como Hijo de David, Hijo del Hombre, Hijo de Dios, Salvador y Dios... dan cuenta de la perplejidad y de las interrogaciones suscitadas en las comunidades.

En un espacio de tiempo de 40-50 años tras su muerte y resurrección, Jesús atrajo hacia sí todos los títulos de honra y de gloria humanos y divinos que circulaban por el Imperio Romano. A este proceso de comprensión lo llamamos «cristología», ayer y hoy, un proceso todavía inacabado, pues no terminamos de entender cabalmente la realidad del Nazareno vivo, muerto y resucitado.

Me gusta aplicar a Jesús el nombre de Nazareno, no para determinar el lugar geográfico de su casa, sino para indicar una sutil intención teológica presente ya en el evangelio de Juan. Para Juan Nazaret era un lugar considerado despreciable (Jn 1, 45-46; 6,42), tierra donde viven, según el prejuicio de la época, ignorantes que no conocen la ley (Jn 7,4), los oscuros y anónimos que no llaman la atención a nadie. Decir que Jesús es Nazareno, como ha sido mostrado por F. F. Brändle (*Jesús Nazareno, por que?*, en *Cahiers de Joséphologie* 39, 1991, 34-41), significa que Jesús es del mundo de los pobres y marginados, vive la situación de «carne» en cuyo medio él toma origen. Además, al principio, los primeros cristianos eran llamados «nazarenos», nombre que fue abandonado cuando, en Antioquía, hacia el año 43, los magistrados romanos que consideraban a los seguidores de Jesús miembros de una secta judaica, comenzaron a llamarlos «cristianos» (cf. Hch 11,26,28). Hacer cristología a partir del Nazareno es hacer cristología no sólo a partir del hombre sin más, sino a partir de un determinado hombre marcado por la pobreza y por la discriminación social, el Jesús histórico.

Sabemos que los tres grupos culturales de cristianos, -el palestinense, el judeo-cristiano de la diáspora, y el cristiano helenista- contribuyeron con sus respectivos títulos de exaltación para descifrar la misteriosidad que rodeaba la trayectoria del Nazareno. Todo culminó cuando los cristianos helenistas, osadamente, afirmaron que Jesús es el Salvador, el Hijo Unigénito, la Cabeza del Cosmos y de la Iglesia, y Dios mismo. Ningún título de grandeza conseguía agotar la riqueza de Jesús. Sólo llamándolo «Dios». En el fondo pensaron: «humano así como Jesús, sólo Dios mismo».

Importa destacar: tales títulos de altura y hasta de divinidad no apuntan a fundamentar la soberanía, la libertad y la autoridad de Jesús, mostradas en su vida terrestre. Al contrario, quieren explicar y dar las razones de la autoridad de la libertad y de la soberanía. No son los títulos los que le conferían esta autoridad. Fue su autoridad la que dio origen a los títulos. Ninguno de ellos conseguía traducir la inconmensurable riqueza humana de Jesús, de la cual el evangelista Juan da testimonio: «ni el mundo entero podría contener los libros que se deberían escribir

sobre él» (Jn 21,25). Por tanto, sólamente utilizando nombres divinos y atribuyendo a Jesús la divinidad misma, se pudo dar una repuesta adecuada a la pregunta del hombre de Nazaret: «y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16, 15).

2. ¿Cómo combinar Dios y hombre en el nazareno?

Llamar Dios a un hombre como Jesús crea un inmenso problema para el pensamiento. ¿Qué significa entonces Dios? ¿Qué es ese hombre para que se pueda decir que es Dios? ¿Qué quiere decir la unión de ambos –de Dios y del hombre- en un ser histórico, nacido bajo el emperador romano Augusto en la «inmensa romanae pacis maiestas», en la inmensa majestad de la paz romana, crecido en Nazaret y crucificado en Jerusalén, hermano nuestro, Jesús, el Nazareno?

Tomando la afirmación «el hombre Jesús es Dios» en su sentido directo y raso, constituye una paradoja y hasta un escándalo para judíos y para toda las personas religiosas para las cuales Dios excede infinitamente al hombre, pues «habita en una luz inaccesible» (1Tm 6,16).

Por otro lado, la fe de la comunidad originaria testimonió: lo que sea Dios, nosotros los cristianos lo encontramos vivido y concretizado en un hombre, Jesús de Nazaret, en su vida, en su práctica, en su muerte y en su resurrección. Complementariamente, lo que sea el ser humano, en su radicalidad y en su verdadera humanidad, lo aprendemos meditando la vida humana de Jesús, el Nazareno.

No es por tanto, a través de un análisis abstracto de lo que sea Dios y de lo que sea ser hombre, como nosotros entendemos quién es Jesús Hombre-Dios. Pero fue conviviendo, viendo, siguiendo sus pasos y descifrando a Jesús como hemos llegado a conocer a Dios y al hombre.

El Dios que en Jesús se revela es humano. El hombre que en Jesús se revela es divino. En eso reside la singularidad de la experiencia cristiana de Dios y del ser humano. Ser humano y Dios están tan íntimamente implicados, que no podemos ya hablar del ser humano sin hablar de Dios, y no podemos ya hablar de Dios sin hablar también del ser humano.

Resumiendo, podemos decir: cuanto más ser humano era Jesús, más Dios se revelaba en él. Cuanto más Dios se relacionaba con Jesús, más se humanizaba en él.

¿Cómo se han de entender semejantes afirmaciones, que siempre son verdaderas paradojas, y una difícil unión de opuestos? Al hablar

de Jesucristo, debemos pensar siempre, conjunta y simultáneamente, en Dios y en el ser humano. La unidad de ambos en Jesús es de tal orden, que ni Dios ni el hombre pierden nada de su esencia y realidad. He ahí la tesis central, afirmada en forma de dogma, por el Concilio de Calcedonia (451): «uno y el mismo Jesucristo... es verdaderamente Dios y verdaderamente ser humano... subsistiendo en dos naturalezas, de forma inconfundible, inmutable, indivisible e inseparable... concurrriendo ambas para formar una sola persona o subsistencia».

Esta fórmula no explica *cómo* Dios y el ser humano concurren para formar *uno y el mismo Jesucristo*; simplemente asegura los criterios que deben estar presentes en cualquier tipo de explicación: deben mantener simultáneamente la humanidad completa y la divinidad verdadera de Jesús, sin comprometer su unidad fundamental.

El mismo Concilio, para expresar tal verdad, utilizó el modelo cultural vigente griego, utilizando las palabras *naturaleza* y *persona*. En Jesús están las dos naturalezas, la humana y la divina, cargadas y soportadas por la única persona del Hijo eterno, responsable de la unidad el único y mismo Jesucristo. Cómo se dé, sin embargo, esa unidad de las naturalezas a través de la Persona divina, es una cuestión que los padres conciliares dejaron abierta.

3. El Nazareno: el hombre que es Dios y el Dios que es hombre

Esa apertura convoca la creatividad de los teólogos. Cada generación intentará insertar a Jesús, Dios-Ser humano, dentro del contexto de la vida para hacer ahí la experiencia de la salvación que trajo no a partir de afuera, sino a partir de su propia humanidad. Es, por tanto, de su humanidad desde donde conviene partir. No de una humanidad ya categorializada y definida previamente. Sino de la humanidad tal como fue vivida por Jesús.

De su vida aprendemos y de su boca escuchamos que la existencia tiene que ser pro-existencia, en pro de los otros y del Gran Otro (Dios). Pues, Jesús, vivió este modo de ser tan radicalmente, que en él se reveló el «novísimo Adán» (1Cor 15,45). Era absolutamente abierto a todos, no discriminaba a nadie, al punto de decir: «si alguien viene a mí, no lo echaré fuera» (Jn 6,37).

Si era liberal frente a la ley, era exigente respecto al amor incondicional. Particularmente con el Gan Otro, Dios, cultivó una relación de extrema intimidad, llamándolo Abba, Papaíto (Mc 14,36; Rm 8,15; Gl 4,6). Consecuentemente, él mismo se sentía Hijo (Mt 1,27 par; Mc

12,6 par.; 13,52 par). Esta relación no comporta ningún resquicio de un eventual complejo de Edipo mal realizado: es una relación diáfana y transparente. Suplica, sí, al Padre, que lo libere del dolor y de la muerte (Mc 14,36 par; Jn 11, 41-42) pero, incluso ahí, quiere realizar no su voluntad sino la voluntad del Padre (Mc 14,36). Su última palabra es de entrega serena: «Padre, en sus manos entrego mi espíritu» (Lc 23,46).

Él se entiende totalmente a partir del Padre, hasta el punto de que dice: «Yo y el Padre somos una misma cosa» (Jn 10,30). Por el hecho de haberse abierto y entregado totalmente al Padre, no poseía aquello que el Concilio de Calcedonia enseñó: la faltaba la «hipóstasis», la «persona», la subsistencia el permanecer en sí y para sí mismo. Estaba completamente vacío de sí mismo para poder estar repleto del Otro. Se realizó totalmente en el otro, no siendo nada para sí, siendo todo para los otros y para Dios. Esa falta de «personalidad» -en el sentido antiguo- no constituía una falta, sino que era la singularidad de Jesús. No era una imperfección, sino la máxima perfección.

El quedarse vacío significa crear espacio interior para ser plenificado por el otro. Es saliendo de sí como el ser humano se construye más profundamente para sí y queda en sí; es dando como recibe y posee su ser. Por esta razón, Jesús es el *ecce homo*: porque su radical humanidad fue conquistada, no por la autárquica afirmación de sí mismo, mas por la entrega irrestricta de su ser a los otros y al Gran Otro: «yo doy mi vida por las ovejas» (Jn 10, 15).

Cuando más estaba Jesús en Dios, más Dios estaba en Jesús. Cuanto más el hombre-Jesús estaba en Dios, más se divinizaba. Cuanto más Dios estaba en Jesús, más se humanizaba. Ahora bien, el hombre-Jesús estaba de tal forma en Dios, que se identificó con él. Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese Dios.

Si alguien acepta en la fe que Jesús fue aquel bendito ser humano (benedictus homo) que de tal forma pudo relacionarse con Dios que llegó hasta sentirse su Hijo y sentirse uno con Él; si alguien acepta en la fe que Dios de tal forma puede vaciarse de Sí mismo (Cf. Fl 2,7) para plenificar la total apertura de Jesús, hasta el punto de volverse Él mismo ser humano, entonces esa persona acepta y profesa aquello que los Padres de la fe enseñaron en el Concilio de Calcedonia: la unicidad inconfundible e inmutable, indivisible e inseparable de Dios y del ser humano en un único y mismo Jesucristo, permaneciendo Dios siempre Dios, y el ser humano radicalmente ser humano. Esa persona profesa la encarnación del Hijo de Dios en nuestra carne caliente y mortal (Jn 1,14).

La encarnación no debe ser pensada sólo a la luz del Nazareno, en su modo de ser «sárquico», participante de las limitaciones de la humana condición, sino que debe ser contemplada a la luz de la Resurrección, cuando se reveló, en su total patencia y transparencia, lo que se escondía en Jesús de Nazaret: la universal y máxima apertura para toda la realidad cósmica, humana y divina, hasta el punto de que Pablo pudiera decir: «Cristo es todo en todas las cosas» (Col 3,11).

Si Jesús es verdaderamente nuestro hermano, «en todo igual a nosotros, menos en el pecado» según las Escrituras y el Concilio de Calcedonia, entonces, las afirmaciones que se hicieron sobre él valen, de alguna manera, para cada uno de nosotros. Todos participamos de su encarnación. Ahí realizamos la «encarnación diminuta» de la que hablan los Padres, o como dice bellamente el Concilio Vaticano II: «por su encarnación, el Hijo de Dios se unió de algún modo a todo ser humano» (*Gaudium et Spes* 22).

Leonardo BOFF

Petrópolis, Brasil

Primacía de los pobres en la misión de Jesús y de la Iglesia

Influencias del Concilio Vaticano II en el Magisterio Episcopal de Medellín, Puebla y Santo Domingo

Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano

La tradición eclesial latinoamericana de las Conferencias Generales del Episcopado, se inició, como es sabido, con la I Conferencia convocada por Pío XII que se celebró en Rio de Janeiro en 1955. Fruto de aquella Conferencia fue la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, instrumento de la colegialidad episcopal latinoamericana anterior al Concilio Vaticano II.

Desde entonces el CELAM ha organizado otras tres Conferencias Generales: «Medellín», inaugurada por Pablo VI en 1968; y «Puebla» (1979) y «Santo Domingo» (1992) inauguradas por Juan Pablo II. Y va a celebrarse la V Conferencia General, «Aparecida», que inaugurará Benedicto XVI el 13 de mayo de este año 2007.

Las Conferencias Generales de Medellín, Puebla y Santo Domingo, fueron preparadas por el CELAM en comunión con Roma, bajo diferentes fórmulas de trabajo conjunto entre el CELAM y la «Pontificia Comisión para América Latina», CAL. Cada una de esas Conferencias fue convocada e inaugurada por los sucesivos Papas, quienes luego en la Curia Romana examinaban y aprobaban los Documentos finales, que tienen por tanto autoridad de Magisterio Episcopal para las Iglesias de América Latina.

Entre Roma y Medellín: «la Iglesia ante la transformación de América Latina, a la luz del Vaticano II»

Como indica el tema general de la II Conferencia, celebrada en Medellín del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968, el Magisterio de los Obispos latinoamericanos aplicaba a las Iglesias particulares de América Latina el Concilio Vaticano II, para evangelizar a los pueblos del continente en sus procesos de transformación.

La directiva del CELAM en pleno y los 600 obispos latinoamericanos que fueron miembros del Concilio, recibieron en Roma durante las cuatro etapas conciliares (de 1962 a 1965) muchas de las luces con que discernieron en Medellín los «signos de los tiempos» que vivían las Iglesias y los pueblos de América Latina.

En el otoño europeo de 1965, cuando el Concilio se acercaba a su clausura, Don Manuel Larraín, obispo de Talca (Chile) que fue reelegido presidente del CELAM en Roma mismo, confiaba a los compañeros y amigos su sentir y sus preocupaciones con estas palabras : *«Lo que hemos vivido es impresionante, pero, si en América Latina no estamos muy atentos a nuestros propios signos de los tiempos, el Concilio pasará al lado de nuestra Iglesia, y quién sabe lo que vendrá después»*[1].

Señalaba el presidente del CELAM, dos factores muy determinantes en la «inspiración» de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: *«lo que hemos vivido»* (en Roma durante el Vaticano II) y *«la atención a nuestros signos de los tiempos en América Latina»*.

Hay que tomar muy en serio el hecho de que los directivos del CELAM y cuantos obispos latinoamericanos participaron en el Concilio, *«vivieron»* una experiencia eclesial y espiritual que les marcó profundamente. En aquellos cuatro años, dentro y fuera del aula conciliar (en las 168 Congregaciones Generales de las 10 Sesiones del Concilio, y en sus celebraciones y oraciones, lecturas, consultas, diálogos, encuentros y foros) Roma fue un hervidero de luces prendidas en la experiencia espiritual vivida como un *Pentecostés*.

Entre los puntos de luz que «impresionaron» más a los obispos latinoamericanos, han destacado ellos la insistencia con que, dentro y fuera del aula conciliar, se hablaba de la*«Iglesia de los pobres»* y de la «*eminente dignidad de los pobres en la Iglesia»*. Les asombraba oír hablar en Europa de la «Iglesia de los pobres» cuando, al comenzar los años 60, en Latinoamérica no se hablaba de ella (pero existía) y aún no había nacido la «teología de la liberación».

El 11 de septiembre de 1962, cuando hacían maletas para viajar a Roma los obispos latinoamericanos, oyeron al Papa Juan XXIII hablar por la radio de algunos *«puntos luminosos»* en vistas al Concilio. Y, en el contexto de que «la Iglesia siente el deber de hacer honor a sus responsabilidades frente a las exigencias y necesidades actuales de los pueblos», le oyeron decir: *«Otro punto luminoso: Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como es, y quiere ser la Iglesia de todos, pero, particularmente, la Iglesia de los pobres».*[2]

Ese *«punto luminoso»* de Juan XXIII suscitó comentarios y desarrollos dentro y fuera del aula conciliar, llegando a inspirar un *«Foro sobre la Iglesia de los pobres»*, en cuyas sesiones romanas a lo largo de las cuatro etapas del Concilio participaron obispos, cardenales, peritos y teólogos, con asidua presencia latinoamericana. De ese Foro brotaría uno de los signos eclesiales más históricos del Vaticano II, que luego reseñaremos.

La resonancia de mayor impacto en el aula conciliar sobre la *«Iglesia de los pobres»*, fue la intervención del cardenal arzobispo de Bolonia (Italia) Giácomo Lercaro, cuando el Concilio buscaba aún su rumbo al final de su agitada primera sesión, exactamente el día 6 de diciembre de 1962.

En su extensa intervención, el cardenal Lercaro reclamó que al Concilio le faltaba *«un principio vivificador y unificante»* de todos sus temas. Y propuso uno con estas tres dimensiones: *«el Misterio de Cristo en los pobres, la eminente dignidad de los pobres en el Reino de Dios y en la Iglesia, y el anuncio del evangelio a los pobres»*. Lo razonó teologal, eclesial e históricamente, y dijo: *«Esta es la hora de los pobres, de los millones de pobres que están por toda la tierra: esta es la hora del Misterio de la Iglesia madre de los pobres, esta es la hora del Misterio de Cristo en el pobre»*.

Y pidió al Concilio, *«que el centro articulador de todas las temáticas»* fuese *«el Misterio de Cristo en los pobres de la tierra y el Misterio de la Iglesia madre de los pobres»*. Reclamó *«prioridad para formular la doctrina evangélica sobre la eminente dignidad de los pobres en el Reino de Dios y en la Iglesia»*, y pidió que el Concilio estableciera *«el primado eclesial de la evangelización de los pobres».*[3]

El excelente cronista del Concilio que fue José Luis Martín Descalzo, calificó la intervención del cardenal Lercaro como «el gran momento de la sesión de hoy: se podía cortar el silencio con un cuchillo, me comentaba uno de los asistentes; y al concluir, la asamblea estalló en uno de los más vivos aplausos que ha conocido el Concilio»[4].

Pero, aunque el Concilio Vaticano II invitaba a la *«Iglesia-Pueblo de Dios»* ungida toda ella con la unción mesiánica de Jesús y urgida por *«la caridad pastoral»*, a *«volver los ojos a Jesús y abrazar su estilo»* (como pidió Pablo VI) para ir con su Espíritu al mundo humano *«no a dominarlo, sino a escucharlo, acogerlo y servirle»*, el mundo humano del Concilio era sobre todo el mundo moderno centroeuropeo que vivía buscando su «estado de bienestar».

En cambio en los pueblos de América Latina, los procesos de toma de conciencia generalizada de la injusticia, dependencia, miseria y opresión, hacían imposible no escuchar el clamor de los millones de empobrecidos que irrumpían en la sociedad y en la Iglesia reclamando salir de su «estado de malvivir». Este era el segundo factor que haría que los *puntos luminosos* vividos en el Concilio Vaticano II, iluminaran en Medellín la irrupción histórica de los pobres como un apremio del Espíritu a las Iglesias del continente. Ir al «mundo humano» en esos pueblos, a evangelizarlo con el Espíritu de Jesús, era entrar en el submundo de las mayorías y minorías pobres como *«Iglesia madre de los pobres»*.

Un preanuncio de eso hubo en Roma, cuando, tres años después del reclamo del cardenal Lercaro, impactó como un eco del mismo en la última sesión conciliar, el gesto de un grupo anónimo de obispos que se comprometieron a ser servidores de los pobres en sus diócesis. Renunciaron a todo título de grandeza y poder, a privilegios y favores, y a riquezas en vivienda, bienes y cuentas bancarias personales; y se obligaron a promover la justicia, la solidariad y el servicio a los pobres. La mayoría eran obispos de Iglesias del Tercer Mundo; varios latinoamericanos junto a Don Helder Cámara, miembro de la directiva del CELAM, que fue de los inspiradores de ese grupo fraguado en el *«Foro de la Iglesia de los pobres»*.[5]

Pablo VI y el CELAM, de Roma a Medellín

La directiva del CELAM y el episcopado latinoamericano en el Concilio, tuvieron en el Papa Pablo VI acogida e inspiración. En su primer discurso al abrir la segunda sesión del Concilio, afirmó el nuevo Papa:

«La Iglesia, abierta al mundo humano, mira con especial interés a los pobres, a los necesitados, a los afligidos, a los hambrientos, a los enfermos, a los encarcelados; mira a toda la humanidad que sufre y llora; ésta le pertenece por derecho evangélico, y Nos nos complacemos en repetir a cuantos la integran: 'Vengan a mí todos los que sufren' (Mt 11, 28)». [6]

Más incisivo aún fue para los obispos latinoamericanos la exhortación de Pablo VI a la asamblea conciliar, cuando regresó a Roma después de su histórico discurso ante la ONU sobre la paz del 5 de octubre de 1965: *«La paz»*, dijo a los obispos, *«debe tener por fundamento la justicia, hagámonos, pues, abogados de la justicia porque el mundo tiene una gran necesidad de justicia y Cristo quiere que estemos sedientos de justicia. Y la justicia es progresiva: cuanto más progrese la sociedad más se despierta en ella la conciencia de lo imperfecta que es su estructuración, porque salen más a la luz las desigualdades estridentes e implorantes que afligen a la humanidad. ¿No son esas desigualdades entre los ciudadanos y entre las naciones la mayor amenaza para la paz? Es preciso que nos preocupemos de la situación de los pueblos en vías de desarrollo. Digámoslo más claro: nuestro amor para con los pobres del mundo, cuyo número es in contable, tiene que ser más solícito, más eficaz, más generoso (...). Al testimonio de la palabra, permítanos el Señor añadir ahora el testimonio de la acción»*.

Dos afirmaciones de Pablo VI en su alocución al clausurar el Concilio el 7 de diciembre de 1965, resonarían en las dos siguientes Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: *«Quizás nunca como durante este Concilio se había sentido la Iglesia tan impulsada a acercarse a la humanidad que le rodea, para comprenderla, servirla y evangelizarla en sus mismas rápidas transformaciones»*. Y *«En el rostro de cada ser humano, sobre todo si se ha hecho transparente por sus lágrimas y dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (Mt 25,40)»*[7].

Y hay que reseñar, finalmente, que, con motivo el décimo aniversario de la creación del CELAM, el 24 de noviembre de 1965 (dos semanas antes de la clausura del Vaticano II) Pablo VI reunió a la directiva y equipos del CELAM y a todos los obispos latinoamericanos que participaban en el Concilio. Y les exhortó a asumir como Iglesia en Latinoamérica, el desafío de *«una sociedad en movimiento, sujeta a cambios rápidos y profundos»*, donde *«defender lo que existe ya no basta»* porque *«la masa de la población cobra conciencia cada vez mayor de sus difíciles condiciones de vida, y cultiva un deseo irrefrenable y bien justificado de cambios satisfactorios»*.

En esa exhortación, se lamentó el Papa por *«quienes permanecen cerrados al soplo renovador de los tiempos, y se muestran faltos de sensibilidad humana y de una visión crítica de los problemas que se agitan a su alrededor»*. Dijo a los obispos que *«la fe del pueblo latinoamericano debe alcanzar mayor madurez»*, y les animó a orientar la evangelización a *«transformar las parroquias en verdaderas y auténticas comunidades eclesiales en las que nadie se sienta extraño y de las que todos sean parte integrante»*, y a pasar a la *«acción social»*: *«La súplica dolorosa de tantos que viven en condiciones indignas de seres humanos, no pueden dejar de afectarnos, venerables hermanos, y no pueden dejarnos inactivos, ya que no*

puede ni debe quedar desoída e insatisfecha. Debemos asumir un compromiso solemne a fin de que la Iglesia, movida e inspirada siempre por la caridad de Cristo que cierra la vía a soluciones de desorden y violencia, tome sus responsabilidades para la consecución de un sano orden de justicia social para todos».[8]

Ya estaban los obispos latinoamericanos asomándose al horizonte de «Medellín». Y es oportuno traer a ese horizonte romano de Medellín, un dato final de la *Crónica de Medellín* con que el Dr. Hernán Parada documentó el antes, el durante y el después de la II Conferencia General: «Los Documentos elaborados (en la Conferencia de Medellín) fueron entregados a Mons. Samoré, quien voló con ellos a Roma, donde fueron entregados a Pablo VI. Y una vez que las Congregaciones Romanas comprobaron la ortodoxia de los Documentos, emitieron sus opiniones por escrito. Entonces el Papa dio su aprobación». Y «el mismo día de la aprobación papal (24 de octubre de 1968) Pablo VI recibió a Mons. Pironio y le manifestó *'el agrado con que había aprobado los Documentos de Medellín'*, agregándole que dichos Documentos *'constituyen un verdadero monumento histórico'*. Y el Papa confió al Secretario General del CELAM, que *'la Iglesia de América Latina ha llegado a un grado de madurez y a un equilibrio extraordinario, que la hacen capaz de asumir plenamente su propia responsabilidad».*[9]

Hay que decir que el cronista no oculta que Roma transmitió al CELAM tres «deseos»: aclarar más la expresión «violencia institucionalizada»; que al exhortar en la solidaridad con los pobres a «hacer nuestros sus problemas y sus luchas» (*Pobreza de la Iglesia* 10) eso de «las luchas» podría «sonar a marxismo»; y, en general, que al diagnosticar los males del Continente, se indiquen las eventuales soluciones.

Lo que recupera el Magisterio Episcopal Latinoamericano

De los *puntos luminosos* de Juan XXIII, de Pablo VI y del Cardenal Lercaro, que iluminaron la experiencia eclesial y espiritual del Concilio Vaticano II en Roma, se ven pocas huellas en los Documentos conciliares[10]. Pero su luz se extiende por los Documentos de Medellín, de Puebla, e incluso por los de Santo Domingo aunque con menor intensidad.

Esos puntos luminosos se concentran en bastantes páginas de los Documentos de Medellín, sobre todo en «*Pobreza de la Iglesia*», «*Paz*» y «*Promoción humana*».

En el Documento de Puebla, dan luz y fuerza profética a la *«Visión socio-cultural de la realidad de América Latina»* y *«de la realidad ecle-*

sial»; acentuadamente en los números 24-50, con los rostros latinoamericanos que son «rasgos sufrientes del rostro de Cristo», y hasta el 149; y sobre todo a la *«Opción preferencial por los pobres»* (1.134-1.165).

Y en el Documento de Santo Domingo, se ven en *«Los nuevos signos de los tiempos en el campo de la promoción humana»*; sobre todo *«empobrecimiento y solidaridad»*, con los «nuevos rostros sufrientes» (178-181). También en *«los desafíos de las culturas indígenas, afroamericanas y mestizas»* (228-262); y en las *«Líneas pastorales prioritarias»*, de manera particular en *«Una promoción humana integral de los pueblos latinoamericanos y caribeños»* y *«Una evangelización inculturada»* (296-301).

Quien lee en sintonía de fe con el Evangelio de Jesucristo los Documentos de esas Conferencias Generales del episcopado Latinoamericano, ve en ellos la primacía de los pobres en la misión de Jesús y de la Iglesia. Lo que el cardenal Lercaro llamó «el Misterio de Cristo y de la Iglesia en los pobres» o «la eminente dignidad de los pobres en el Reino de Dios y en la Iglesia». El *punto luminoso* que Juan XXXIII presentó diciendo que «en los pueblos subdesarrollados, la Iglesia de todos ha de ser particularmente Iglesia de los pobres». Algo sin lo cual, la «Tradición eclesial» dejaría de ser la Tradición de la Iglesia de Jesucristo.

Teófilo CABESTRERO

Guatemala, Guatemala.

Notas

1 G. Gutiérrez, «La recepción del Vaticano II en Latinoamérica», en G. Alberigo-J. P. Jossua, ***La recepción del Vaticano II***, Madrid (1987) 227, nota 27.

2 Un comentario de Gustavo Gutiérrez a ese ***punto luminoso*** de Juan XXIII, en Alberigo-Jossua, ***op. cit***. 221-225.

3 G. Lercaro, intervención en la Congregación General del 6 de noviembre de 1962: ***Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Ecumenici Vaticani II*** Vol I, Periodus Prima, Pars IV, 327-330. Traducción española, T. Cabestrero «En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno», Revista Latinoamericana de Teología 46, Enero-Abril 1999, pp. 65-67.

4 J. L. Martín Descalzo, ***Un periodista en el Concilio I***, Madrid (1964) 326-327.

5 Martín Descalzo reseñaba así ese gesto en su crónica del 30 de noviembre de 1965: «El documento reúne firmas episcopales y sé que ayer sobrepasaba el centenar. Es un documento significativo y quiero recogerlo en estas crónicas porque estoy seguro de que permanecerá como uno de los 'símbolos' de este

Concilio Vaticano II y de su espíritu»; ***Un periodista en el Concilio IV***, Madrid (1966) 490-493.

6 Pablo VI en la apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, en ***Concilio Vaticano II***, BAC 252, Madrid (1966) 773.

7 Alocución de Pablo VI en la clausura del Concilio Vaticano II, ***op. cit.***, 490-493.

8 Pablo VI, Exhortación Apostólica al Episcopado de América Latina en Roma, en ***op. cit.***, 851-862.

9 H. Parada, ***Crónica de Medellín***, Bogotá (1975) 237-238.

10 Tres alusiones puntuales significativas se ven en LG 8; AG 3; PO 6.

Jesús, los pobres y la teología

I

Toda teología es expresión de una praxis y de una espiritualidad, es decir, de una forma de ser cristiano y de seguir a Jesús. Los momentos «segundo» y «primero» de los que ya hace mucho tiempo hablaba Gustavo Gutiérrez. Aunque a esta altura de los acontecimientos parezca una perogrullada, esta simple constatación es uno de los grandes aportes de la teología de la liberación a toda teología, una de aquellas afirmaciones que hacen de dicha teología una «maestra de la sospecha» (P. Ricoeur), intolerable, aún, para una parte importante de la inteligentzia teológica, habite ésta en Roma o en San Salvador, en Tubinga o en Buenos Aires.

La historia de la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina es inseparable del camino que las comunidades cristianas de nuestro continente fueron haciendo, primero hacia los pobres, luego junto a los pobres, finalmente desde los pobres. Y no podría relatarse de otra manera ni por otros caminos a la teología que como consecuencia de dicha recepción el Espíritu alumbró entre nosotros. La opción por los pobres con todas sus implicancias, fruto maduro e inaudito del Concilio en América Latina, da cuenta de ello.

Lejos de quienes siempre quisieron ver en dicha opción un circunstancial «desvío» de la auténtica fe cristiana perpetrado por los «horizontalistas» de siempre, lo que los cristianos en América Latina expresan en ella es la recuperación de una dimensión esencial del Evangelio de Jesús, olvidada muchas veces, pero leída entre líneas en la vida de aquellos creyentes, que nunca faltaron, que supieron expresar la radicalidad del Evangelio en los más disímiles momentos de la historia. Por tenue que fuera en muchas circunstancias, la llama de esta antorcha fue pasando de generación en generación (¡eso es la tradición!) a lo largo del tiempo Y así fue que un día Juan XXIII invitó a los cristianos a «sacudir de la sede de Pedro el polvo imperial de Constantino», a volver

a las fuentes y a hacer de la Iglesia la «Iglesia de los pobres». En nuestro continente muchos se lo tomaron en serio. Y lo siguen haciendo.

De toda esta perspectiva, se tiene experiencia o se carece de ella. Y si la situación es esta última, lo que a uno le queda es abrirse a la autenticidad de la experiencia de otros o negarla tozuda, y a veces ridículamente. Creo que vale la pena un ejemplo de esta última actitud. En la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (1984), la Congregación para la Doctrina de la fe afirma/acusa: «Recordemos que la opción preferencial definida en Puebla es doble: por los pobres y por los jóvenes. Es significativo que la opción por la juventud se haya mantenido totalmente en silencio» (VI, 6). Sólo dos breves comentarios. Uno apunta a lo conceptual: dos opciones, una centrada en el dolor ocasionado por el ser humano y sus estructuras, y otra centrada en una franja etaria, no pueden tener la misma densidad teológico-pastoral. El otro comentario es de índole práctica: en América Latina la inmensa mayoría de los pobres son jóvenes y la inmensa mayoría de los jóvenes son pobres. Aquella distinción de Puebla, es muchas veces inverificable en la realidad. Pero como en Roma sólo se evalúan conceptos, las mayores barbaridades terminan diciéndose sin sonrojarse...

En las siguientes líneas sólo busco narrar algunas intuiciones que nos hablan de los pobres como lugar teológico, desde la fe en el testimonio evangélico que nos ofrece a la relación de Jesús con los pobres como el lugar hermenéutico –y normativo para el pensar cristiano– de la recepción del Dios del reino y de la vida en abundancia.

II

Si en el siglo XX la teología ha recuperado la centralidad de la «teología del reino» para la cristología, en América Latina la teología de la liberación ha redescubierto la centralidad de los pobres para la teología del reino. Podríamos hablar, entonces, del «pauperocentrismo» de la teología del reino, y por lo tanto de la cristología.

Resulta elocuente la abundancia de palabras de Jesús referidas a los pobres en los inicios de su ministerio: el reino de Dios que llega es buena nueva para ellos, a ellos es anunciado, a ellos pertenece. Es como si Jesús necesitara definir el territorio socio-histórico de su misión.

Le presentaron el libro del profeta Isaías y, abriéndolo, encontró el pasaje donde estaba escrito: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado por la unción. Él me ha enviado a llevar la

buena nueva a los pobres, a anunciar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor.» (...) Todos en la sinagoga tenían los ojos fijos en él. Entonces comenzó a decirles: «Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura que acaban de oír» (Lc 4,17-21).

Jesús proclama en la sinagoga de su pueblo las palabras mesiánicas de Isaías 61, con su clara referencia a Levítico 25: el año del jubileo. El jubileo establecía la libertad de los esclavos y que cada cincuenta años la tierra volviera a su reparto original, como si cada generación de israelitas debiera pasar por la experiencia de volver a recibir la tierra como don de Dios. Este «ideal» planteado por la Ley y no verificado en la historia pasa, en Isaías, a formar parte de la esperanza mesiánica: será en los tiempos del mesías cuando aquellas palabras se cumplan. Y un sábado cualquiera, en Nazaret, Jesús dice que es con él con quien se cumple ese pasaje de la Escritura. ¡Han llegado los tiempos del mesías, Dios manifiesta su misericordia con los pobres, lo nuevo y definitivo se ha hecho presente en la historia! Los oyentes de Jesús entendieron muy bien de lo que hablaba: no es casual que este pasaje concluya con la narración del primer intento por asesinar a Jesús (ver Lc 4, 28-30)... El Dios que se manifiesta en favor de los pobres sacude el orden vigente. Jesús comienza a ser un tropiezo. Pero él sigue adelante:

¡Felices ustedes, los pobres, porque el reino de Dios les pertenece! ¡Felices ustedes, los que ahora tienen hambre, porque serán saciados! ¡Felices ustedes, los que ahora lloran, porque reirán! ¡Felices ustedes, cuando las personas los odien, los excluyan, los insulten y los proscriban, considerándolos infames a causa del Hijo del hombre! ¡Alégrense y llénense de gozo en ese día, porque la recompensa de ustedes será grande en el cielo! (Lc 6,20-23)

¡Con cuánto «romanticismo» son leídas en ocasiones las bienaventuranzas, dejando de percibir, así, todo el escándalo y alteración de los valores que en ellas se encuentran! Jesús proclama dichosos y felices a los que la sociedad de su época –¡de toda época!– considera desdichados e infelices: los pobres, los hambrientos y sedientos, los que lloran, los perseguidos y calumniados, los afligidos. Los que no cuentan. Los que no suman ni restan más que para las estadísticas. De ellos es el reino de Dios. Ese el motivo de la dicha y la felicidad. Por eso el «evangelio» es «novedad». La llegada del reino desconcierta a sus propios destinatarios. Jesús confirma una vez más que Dios está donde menos se los espera, sobre todo donde menos lo espera los establishment religioso-cultuales que en la historia han pretendido convertirse en las

mediaciones exclusivas con el único y verdadero Dios. Como lo entendió el «cura» Brochero en el siglo XIX, perdido entre los paisanos de las sierras cordobesas: «Dios es como los piojos: está con los pobres».

Las bienaventuranzas muestran el punto de vista de Dios. Sólo desde ahí puede verse que el reino está llegando. Dios no mira a los seres humanos desde el pináculo del Templo ni desde la preceptiva legal. Dios los mira desde el margen e invita a los que esperan en él a buscar en otra parte.

Las bienaventuranzas no admiten fáciles moralizaciones; no constituyen, tampoco, una «ética de la debilidad» como acusaba Nietzsche. La felicidad de los bienaventurados no radica en la pobreza, el hambre, el dolor o la persecución: radica en que Dios está con los que padecen todo ello. Lo que quiere decir, que su suerte no es tal como castigo por sus pecados ni como fatal predestinación divina, sino como consecuencia de causas sociohistóricas que pueden ser revertidas porque dependen de la acción de otros seres humanos. Dios se corre, así, del lugar de garante del orden vigente.

Siempre me he preguntado por qué la pobreza constituye el princeps analogatum del dolor humano, el símbolo supremo y privilegiado de las más variadas formas del sufrimiento. Y es que si hay un padecimiento que depende pura y exclusivamente de la acción del ser humano y de sus estructuras, que no puede ser atribuido a la finitud ni al fatalismo en ninguna de sus formas, ése es la pobreza. Y esto, mucho más en un mundo que ha llegado a niveles de desarrollo que podrían desterrarla en absoluto. La pobreza no minimiza ni desmerece ninguna otra manifestación del dolor, pero las hace a todas más gravosas.

Lo que hace de los pobres depositarios del reino es su misma situación de pobreza, y no otra cosa. Frente al abandono y la injusticia cometida por los seres humanos, Dios se hace presente y cercano con su reino. La predilección de Jesús por los pobres está en la línea del Antiguo Testamento, aunque en él parece radicalizarse: mientras que en las otras bienaventuranzas el don del reino de Dios se proyecta al futuro, en el caso de los pobres se habla del presente: «el reino de Dios les pertenece» (Lc 6,20), «a ellos les pertenece el reino de los Cielos» (Mt 5,3). Mateo agrega en este presente ¡a los «perseguidos por practicar la justicia»! (5,10). Dios, en Jesús, mira la historia desde el lugar de los desheredados e invita a quienes lo escuchan a convertirse, a cambiar de óptica.

III

Por eso Jesús insiste ante la pregunta de los discípulos de Juan Bautista sobre su identidad. Juan, en la cárcel, oyendo hablar de la actividad de Jesús, aparentemente desconcertado, le manda a preguntar:

«¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?» Jesús les respondió: «Vayan a contar a Juan lo que ustedes oyen y ven: los ciegos ven y los paralíticos caminan; los leprosos son purificados y los sordos oyen; los muertos resucitan y la buena nueva es anunciada a los pobres. ¡Y feliz aquel para quien yo no seré ocasión de escándalo!» (Mt 11,2-6).

La respuesta de Jesús hace referencia a los «signos» que acompañan su misión. Una mirada desatenta o desinformada catalogaría esos signos en dos categorías: milagros/prodigios (los referidos a los ciegos, paralíticos, leprosos, sordos y muertos) y anuncio/predicación (el referido a los pobres). Desde una profunda perspectiva bíblica, dicha distinción no sería la más apropiada. Lo que Jesús les responde a los discípulos del Bautista es que lo inédito e inaudito en la historia de los seres humanos está aconteciendo ahora y con él. De allí que el anuncio de la buena nueva a los pobres esté a la misma altura que signos como la resurrección de los muertos. Es más, en el increscendo que el texto propone, el anuncio a los pobres corona la lista de «prodigios» a los que Jesús se refiere. ¡Tanto o más milagroso que resucitar a los muertos es decir a los pobres que Dios les da su reino!

En la Iglesia de Roma, los dicasterios curiales le preguntan a las juntas médicas si tal o cual curación ha sido milagro o no... Parece que Dios se ha revelado no en las palabras y los gestos del Nazareno, allá en la Palestina del siglo I, sino en los apologistas antimodernos del XIX. No estaría de más, acompañados de uno o dos (ver Mt 18,16), recordarles a esos hermanos que el único milagro que nos fue dado continuar en la historia es el anuncio de la buena nueva a los pobres. En las últimas décadas, muchas comunidades cristianas de América Latina –y la teología que las acompañó– han hecho de la continuación de este milagro su razón de ser. ¡Y felices aquellos para quienes esto no sea ocasión de escándalo!

El Dios que muestra su misericordia y su justicia a los pobres lleva a Jesús a exclamar:

Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, por haber ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes y haberla revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así lo has querido. Todo me ha sido dado por

mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, así como nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar. (Mt 11,25-27)

Ha sido de Dios –lo sigue siendo– ocultarse a los que irónicamente Jesús llama «sabios y prudentes». Ha sido de Dios –¡lo sigue siendo!– revelarse a los humildes. La relevancia de este texto para comprender la misión de Jesús es decisiva. Su Dios sólo puede conocerse desde la revelación hecha a los «pequeños». No hay otro lugar donde Jesús nos haya querido revelar al Padre. Así lo ha querido Dios. No vaya a ser que los seres humanos lo identifiquen con la ley, con el culto, con el poder, con la pureza ritual, con el juicio o el castigo. O con las encíclicas, los códigos canónicos, las rúbricas litúrgicas u otras esdrujuleces. Sólo en la revelación a los que no cuentan, a los marginados, a los que quedaron afuera de todo, Dios puede ser conocido en su verdadero rostro. Por eso Jesús se percibe a sí mismo como alivio de los afligidos y agobiados (ver Mt 11,28-30). Jesús libera a Dios de su propio yugo. Y libera a los pobres del Dios que los había condenado a su suerte mostrándoles que Dios está con ellos, que ha decidido correr él mismo la suerte de los pobres. Por eso los llama «dichosos». El nuevo tiempo esperado ha llegado.

Me gusta pensar y decir que la única conclusión del «primer concilio» de la historia de la Iglesia (ver Hech 15) es aquella que Pablo nos cuenta en Gálatas 2,19: «Sólo nos recomendaron que nos acordáramos de los pobres, cosa que siempre he tratado de hacer». Muchos cristianos y comunidades de América Latina sólo estamos tratando de hacer eso: acordarnos de los pobres, comprometiéndonos en cambiar su suerte, reconociendo al verdadero Dios en sus rostros, reescribiendo la teología desde sus vidas, celebrando la fe en medio de sus gozos y sus tristezas.

IV

Desde este redescubierto «pauperocentrismo», los creyentes en América Latina leen desde una nueva luz aquel pasaje de Mateo:

Jesús dijo a sus discípulos: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria rodeado de todos los ángeles, se sentará en su trono glorioso. Todas las naciones serán reunidas en su presencia, y él separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá a aquellas a su derecha y a estos a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los que tenga a su derecha: 'Vengan, benditos de mi Padre, y reciban en herencia el reino que les fue preparado desde el comienzo del mundo,

porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; estaba de paso, y me alojaron; desnudo, y me vistieron; enfermo, y me visitaron; preso, y me vinieron a ver'. Los justos le responderán: 'Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; sediento, y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos de paso, y te alojamos; desnudo, y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o preso, y fuimos a verte?' Y el Rey les responderá: 'Les aseguro que cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo'» (Mt 25,31-40)

Vienen a mi mente distintos intentos hermenéuticos por domesticar este texto. Un viejo leccionario, de los que estuvieron vigentes hasta los años '70, traducía «el más pequeño de mis hermanos» como «los más pequeños que creen en mí», con lo cual ¡la misericordia quedaba dentro de los márgenes de la propia comunidad cristiana! También recuerdo aquel lugar común de los devocionarios y la espiritualidad de otros tiempos: el pasaje de Mateo nos hablaba de las «obras de misericordia materiales», que eran siete. Bien. No estaba mal memorizarlas. El problema era el lugar que ocupaban en la «mística» cristiana: precisamente el de las «obras», penitenciales la mayor de las veces, necesarias para pagar por el pecado; una penitencia de confesionario: ¡amar al pobre era un castigo! O incluso recuerdo el subtítulo de los editores de la primera Biblia latinoamericana: «La salvación de los ateos». ¿Pero es que había una salvación distinta para los creyentes? Es verdad que ese subtítulo llamaba la atención sobre un aspecto más que elocuente del pasaje de Mateo: la única pregunta de Dios en el clímax de la historia no está referida a la práctica cultual ni a las creencias religiosas. No. Al decir de Juan de la Cruz, en el atardecer de la vida sólo se nos examinará en el amor.

Estas palabras de Jesús alejan toda duda sobre quién es y qué hace el Dios que él anuncia: a él le ocurre lo que le ocurre al pobre. No hay ni siquiera un «como si»: «A mí me lo hicieron». Creo que los más variados esfuerzos de domesticación del texto nacen del escándalo que el mismo produce. Asistimos no sólo a la mayor radicalización posible de la fe israelita –todo el Antiguo Testamento no es más que el testimonio de la cercanía y la compasión de Yavé– sino a la mayor revolución «religiosa» que pueda pensarse: ¡Dios sufre con el que sufre!

La historia de la teología cristiana fue, por momentos, la historia de las concesiones a la teodicea helénica. Así, bautizamos al Dios de la metafísica griega como una forma de ganar posiciones en la cultura de la época, pero a costa de cierta pérdida de vitalidad y de ¡escándalo! del

Dios de Jesucristo. La famosa expresión que Pascal llevaba cosida a su ropa («No al Dios de los filósofos. Sí al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob») da cuenta de un mestizaje que dejaba insatisfechos a muchos, porque ocultaba, más que revelaba, el rostro del Dios de Jesús. Así fue que hemos repetido durante siglos, entre los «atributos divinos», aquel que nos hablaba de la «impasibilidad» de Dios. Si hay un Dios de quien no puede predicarse la impasibilidad, ese Dios es el de la tradición judeocristiana, y ya no sólo por los antropomorfismos propios del Antiguo Testamento sino también, y sobre todo, por la proclamación de este Dios como com-pasivo, al extremo del «a mí me lo hicieron». Que la teodicea rehaga sus cuentas a partir de esto, si quiere. Nosotros no las reharemos a partir de sus dogmas racionales. Que sean otros, no los cristianos, quienes intenten domesticar al Dios que sufre. Nosotros velaremos por mantener intacto el escándalo de sus decisiones.

En los albores de la revelación se nos refería una de las primeras preguntas que Dios lanzó al ser humano en la persona de Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?» (Gn 4,9). En aquel texto de Mateo, que nos ubica en el momento final de la historia, se nos dice que Dios no ha cambiado de pregunta. ¡Y quizás toda la revelación que media entre una y otra no haya sido otra cosa que el esfuerzo divino porque entendamos que no hay otra pregunta que merezca ser respondida!

V

El Dios que finalmente se nos da a conocer en Jesús, es el Dios que escucha. El hecho mismo de la revelación nos cuenta del Dios que dice y habla: «así dice Yavé», «palabra de Yavé»... Pero la Escritura también debe ser recorrida desde la perspectiva del Dios que escucha. Desde aquel texto del Génesis («¿Qué has hecho? Escucha: la sangre de tu hermano grita a mí desde el cielo»: Gn 4,10), pasando por la esclavitud en Egipto («Yo he visto la opresión de mi pueblo, que está en Egipto, y he oído los gritos de dolor provocados por sus capataces»: Ex 3,7), hasta los textos de la Ley que nos hablan del Dios que escucha a los huérfanos, las viudas, los forasteros, los jornaleros, los pobres... Sí. ¡Dios escucha!

Las bienaventuranzas, decía más arriba, nos revelan el punto de vista de Dios sobre este mundo. Pero bien podríamos hablar, ahora, de «el punto de escucha»: si Dios escuchaba todo lo que antes se nos refería, era por su cercanía, su perspectiva asumida en la compasión, su amor entrañable y sufrido por los pobres. Al punto que en Mateo 25 se

nos revela que si Dios escucha es porque a él mismo le ocurre lo que al que sufre le acontece.

Por eso es que Dios se nos revela, en las últimas páginas de la Biblia, como aquel que consuela:

Esta es la morada de Dios entre los seres humanos: él habitará con ellos, ellos serán su pueblo, y el mismo Dios estará con ellos. Él secará todas sus lágrimas, y no habrá más muerte, ni pena, ni queja, ni dolor, porque todo lo de antes pasó. (Apc 21,3-4)

La imagen maternal de quien consuela a un chico en su regazo es la última que nos entrega la Escritura con una fuerza indestructible. El «Dios es amor» de la Primera carta de Juan encuentra en este pasaje del Apocalipsis su icono definitivo. Dios, que se hace cargo de todo el dolor de la historia, en su misteriosa compasión asume la tarea de la compasión y del consuelo. Y en todo ello parece decirnos algo...

Si en el Levítico se nos invitaba a ser santos como Dios (ver Lev 19,2), si en Mateo se reinterpreta esa santidad como perfección (Mt 5,48), es Lucas quien finalmente parece darnos la clave de este camino. Allí Jesús nos dice: «Sean misericordiosos, como el Padre de ustedes es misericordioso» (Lc 6,36). No hay otra santidad/perfección divina a ser imitada que la de la misericordia, la compasión y el consuelo. Palabras que a algunos oídos –quizás a causa de parcializaciones sufridas en el camino histórico de la Iglesia– pueden sonar vacías y edulcoradas, pero que confrontadas en el día a día de la vida y el compromiso con los pobres de tantos y tantos cristianos en América Latina, saben a pasión y a vida donada, incluso hasta el martirio. La misericordia, la compasión y el consuelo nos hablan, en definitiva, de quién es el Dios de Jesús, y de qué se espera de quienes dan testimonio de él.

No pocas veces escuché –¡tantas en la historia de mi país!– frases de este tenor: «el amor es superación de la justicia». Quienes lo dicen parecen afirmar que el amor del que habló Jesús nunca es reclamo de una justicia esperada sino más bien un guiño de ojos al olvido y la resignación. Finalmente, al poder establecido. En lo personal, me gusta redoblar la apuesta. No rechazo la expresión: la reinterpreto. Sí: el amor es superación de la justicia. Pero el amor que supera la justicia es el que la realiza, no el que la pospone, la olvida o la disfraza. De ese amor nos habló Jesús. Y eso le valió el martirio.

VI

De todo esto da cuenta el caminar de la Iglesia en América Latina, el de su pastoral y su teología. Caminar hecho de Medellín y Puebla, de comunidades de base y lectura popular de la Biblia, de romerías y fe popular, de compromisos sociales y políticos, de identidad en el descubrimiento de las alteridades, de irrupción de los pobres en la Iglesia e innovaciones institucionales que dan cuenta de ello, de confesores y mártires, de varones y mujeres, de pueblos y culturas, de muertes y resurrecciones. De darnos cuenta, parafraseando a Sartre, que en definitiva «somos lo que hacemos con lo que han hecho de los pobres».

Y si –como recordábamos al inicio de estas líneas– la teología es el «momento segundo» de la vida de los creyentes, ella deberá dar cuenta de esta realidad. También ella será lo que haga con lo que han hecho de los pobres. Y con lo que los pobres hagan con ella.

Oscar CAMPANA

Teólogo laico. Director de la edición argentina de la revista Vida Pastoral. Titular de la cátedra de cristología del Instituto Superior de Estudios Teólogicos (ISET) del Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires.

Los pobres, la Iglesia y la Teología

Una pregunta ingenua

Hace algunos años un seminarista alemán que estudiaba un semestre de teología en la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, me preguntó en clase por qué la teología de la liberación no había nacido en Alemania, donde había excelentes facultades de teología, muy buenos profesores y óptimas bibliotecas. Le respondí que, sencillamente, porque allí no había pobres..

No es casual que Juan XXIII, de origen campesino y pobre y que había pasado la mayor parte de su vida en naciones pobres del Este europeo, dijera un mes antes de la inauguración del Vaticano II que la Iglesia tenía que ser de todos, pero especialmente tenía que ser la Iglesia de los pobres.

El Cardenal Lercaro tuvo en el Concilio una célebre intervención donde afirmó que el tema de los pobres no era una cuestión simplemente moral sino estrictamente cristológica y que siempre que la Iglesia se había apartado de los pobres se había apartado del evangelio y, por el contrario, toda conversión de la Iglesia al evangelio siempre pasaba por una vuelta a los pobres.

A pesar de las palabras de Juan XXIII y de las de Lercaro, el Vaticano II no hizo de los pobres un tema central, aunque en algún texto hace mención del Cristo pobre y de que la Iglesia debe seguir sus pasos (LG 8) y de que los gozos y esperanzas, angustias y tristezas de los pobres, deben serlo también de la Iglesia (GS 1).

Es sabido que la mayoría de obispos y de teólogos que jugaron un papel decisivo en la marcha del Vaticano II eran centroeuropeos, sin especial sensibilidad al tema de los pobres. Los mismos obispos de

América latina, fuera de algunas iniciativas y propuestas proféticas de Helder Cámara y de Larraín, tampoco eran muy conscientes de la grave situación de pobreza de la sociedad latinoamericana y su influjo en el Concilio no fue importante (fueron llamados la Iglesia del silencio) .

Pero el Vaticano II, por toda su orientación hacia los signos de los tiempos abrió el camino para que se pudiera avanzar hacia la Iglesia de los pobres. Sin el Vaticano II no hubiera sido posible el actual caminar de la Iglesia latinoamericana.

El caminar de la Iglesia latinoamericana

No es casual que fuera en Medellín (1968) y luego en Puebla (1979) donde la Iglesia latinoamericana, consciente de la pobreza injusta del continente, «recibiera» el Vaticano II releyéndolo desde la perspectiva de los pobres, escuchase su clamor, denunciase las estructuras injustas, que calificó de estructuras de pecado y propusiese la opción preferencial por los pobres, al mismo tiempo que señalaba su potencial evangelizador. Desde Medellín la Iglesia latinoamericana comenzó a caminar de forma original y creyó que desde su misma pobreza podía aportar a la lectura y recepción del Vaticano II.

En este contexto nace la teología de la liberación, que no es ya mero reflejo de la teología europea dominante hasta entonces, sino un aporte propio y original de América latina a la Iglesia universal, precisamente desde la óptica de los pobres.

Los pobres como lugar teológico

Toda teología brota de una experiencia espiritual previa y la latinoamericana nace de la experiencia del misterio de Cristo presente en los pobres. Sin esta experiencia espiritual no se puede comprender la teología de la liberación.

Los pobres no son solamente objeto de compasión y de asistencialismo, ni sólo víctimas del pecado estructural que exigen justicia, son algo más, son un punto focal básico para la teología, pues a ellos han sido revelados de forma especial los misterios del Reino, ocultos a los sabios y prudentes de este mundo (Lc 10, 21). Por esto, como el Siervo de Yahvé, emiten una luz especial para comprender el proyecto de Dios, aunque sea desde el reverso de la historia. Los pobres no son sólo objeto de la ética social sino lugar hermenéutico y teológico de la fe, punto focal para la estructuración de toda la teología. En América latina se comienza a hablar de los pobres como un lugar teológico pri-

vilegiado para desde ellos leer la Palabra de Dios y la misma tradición de la Iglesia. No se trata de sustituir el lugar eclesial de la fe por los pobres, sino de hacer de éstos un lugar hermenéutico y social para leer la revelación de la Escritura y de la Tradición eclesial.

Leyendo la Escritura desde los pobres

Desde la perspectiva de los pobres se pueden releer las Escrituras y comprender que el acontecimiento del Éxodo fue inseparable de un problema social, político e incluso laboral, aunque su liberación del poder egipcio se orientase a la Alianza con Yahvé. El clamor del pueblo llega a Yahvé quien llama a Moisés para liberar al pueblo. Yahvé quiere un pueblo libre y desea que Israel se estructure como sociedad alternativa a la sociedad explotadora de Egipto. No se puede deshistorizar el acontecimiento del Éxodo. El Éxodo fue el acontecimiento fundante de Israel, la experiencia vital, que cada año recordará en la celebración de la Pascua.

Y cuando Israel en tiempo de la monarquía se olvide del Éxodo y caiga en idolatría y en clasismo social interno, la voz de los profetas se alzará pidiendo volver al Éxodo y practicar el derecho y justicia. Éstos anuncian que de la raíz de David nacerá un vástago ungido por el Espíritu, un Mesías, que practicará el derecho y la justicia con los pobres. Los ídolos son dioses de muerte, mientras Yahvé es el Dios de la vida. El exilio será un tiempo de conversión, purificación y profundización espiritual y el resto de Israel, los anawim, los pobres de Yahvé, serán la raíz de la que brotará el futuro Mesías.

Sería necesario recorrer todo el Nuevo Testamento para mostrar que esta perspectiva del Antiguo no sólo no desaparece sino que se confirma y profundiza. La encarnación de Jesús es kenótica, pobre y en medio de los pobres, de Belén a Nazaret y de allí a Jerusalén. El Magnificat de María es una proclamación de esta opción de Dios por los pobres, el anuncio del nacimiento de Jesús se hace prioritariamente a los pastores que eran los excluidos de aquella sociedad, la proclamación programática de Jesús en Nazaret asumiendo Isaías 61, se centra en liberación de los pobres y anuncio del evangelio a ellos. Es el Espíritu el que unge a Jesús para esta misión. Toda la vida pública del Señor es una continua dedicación a los pobres y excluidos de aquel tiempo, con los que come, a los que sana, alimenta, perdona, llama bienaventurados y constituye jueces últimos del tribunal escatológico de la historia en la parábola del juicio final. El Reino que Jesús anuncia es un Reino de

vida plena y eterna, abierto a todos, pero que comienza con salvar de la muerte a los que tienen la vida amenazada. La muerte de Jesús es inseparable de su opción por los pobres y su crítica a los responsables de una religión meramente exterior y no solidaria con los pobres. Las parábolas, como la del buen samaritano cuyas entrañas se enternecen ante el herido del camino, manifiestan claramente el proyecto de Dios y las entrañas de misericordia del Padre. Realmente Jesús, ungido por el Espíritu, pasó por el mundo haciendo el bien a todos los que padecían cualquier tipo de opresión.

La historia de la Iglesia, como ha demostrado Benedicto XVI en Dios es amor, es una continua diakonía y servicio a los pobres, desde los Padres de la Iglesia, el monacato, mendicantes, vida religiosa moderna, laicos comprometidos, hasta la Doctrina social de la Iglesia. Pero no es suficiente esta afirmación, sino que hay que completarla diciendo que tanto los Padres, como teólogos y espirituales medievales veían en los pobres a sus maestros, verdaderos vicarios de Cristo, fuente de luz y de inspiración espiritual y teológica.

Es lógico que desde América latina, cuando la sociología y la economía han demostrado que la pobreza no es casual, ni fruto del azar y menos aún un castigo divino, la teología buscase en los pobres el punto focal para comprender el mensaje cristiano. Este enfoque no niega otros enfoques posibles, ni se quiere absolutizar, pero sí privilegiar y reivindicar como legítimo ya que es profundamente evangélico y puede aportar luz a toda la Iglesia y a una humanidad que está constituida mayoritariamente por pobres.

Desde aquí se comprende mejor que el proyecto de Dios, simbolizado en el banquete Reino, sea ante todo comunidad, koinonía y que a este banquete sean invitados prioritariamente los que la sociedad excluye. Es coherente que la expresión de Ireneo «la gloria de Dios es que el hombre viva» haya sido traducida por Mons Romero «la gloria de Dios es que el pobre viva» y que el mismo Romero defina el pecado como «aquello que mató al Hijo de Dios y mata a los hijos de Dios». No se niega con ello que Reino sea filiación y que la plenitud de la vida sea participación de la vida trinitaria divina y visión de Dios, pero en un mundo donde la gente muere antes de tiempo, pasa hambre, no tiene trabajo, no tiene escuelas, ni salud, ni techo, ha de emigrar al exterior... el Reino de Dios debe comenzar desde abajo, defendiendo la vida concreta y material, una vida humana y digna, que es la primera mediación del Reino.

Por esto Jesús, antes de constituir el Pueblo de Dios con un sentido teológico y litúrgico (el laós) se preocupa de atender al pueblo, pobre, ignorante, hambriento, enfermo, pecador público, excluido y mal visto por sus dirigentes (el óchlos). Antes de anunciar el Pan de vida, da de comer al pueblo hambriento. Mientras la teología europea y la oficial se han sentido mucho más preocupadas del laós que del óchlos, la de América latina cree que sólo se podrá llegar a formar el Pueblo de Dios si se parte de atender al pueblo pobre, y que este pueblo pobre y despreciado, objeto de la benevolencia divina, ilumina extraordinariamente el sentido de la fe, del evangelio, de la Iglesia y por tanto es un lugar teológico privilegiado. Nadie queda excluido del evangelio ni de la salvación, pero siempre habrá que tener en cuenta la prioridad teológica de los pobres. Esta prioridad no se funda en la santidad de los pobres, sino en la benevolente voluntad salvífica del Padre.

No se niega la gratuidad de la salvación, ni la necesidad de la oración y la liturgia, ni que la plenitud del Reino sea escatológica, ni se reduce a Jesús a un simple revolucionario social, ni se niega que Jesús nos redime y salva de nuestros pecados con su muerte y resurrección, ni la teología se convierte en sociología, ni la fe en mera praxis social. Lo que se afirma es que sin esta referencia a los pobres, ni la fe, ni el evangelio de Jesús, ni la Iglesia pueden ser plenamente comprendidos ni vividos. Ya los profetas afirmaban que practicar la justicia es conocer a Dios. Por esto la salvación implica liberación histórica, el Mysterium salutis ha de ser Mysterium liberationis, la Iglesia es sacramento histórico de liberación y debe convertirse continuamente al Reino de Dios. Desde aquí se comprende la expresión de que fuera de los pobres no hay salvación.

Y creemos que toda esta dimensión es válida no sólo para las Iglesias pobres del Tercer mundo sino para la Iglesia universal. Por esto Juan Pablo II retomó el tema de la Iglesia de los pobres en su encíclica sobre el trabajo Laboren exercens (n. 8) y en su carta apostólica Ante el tercer milenio afirmó la necesidad de la opción por los pobres para la Iglesia universal (n. 51), recordando que Jesús vino a evangelizar a los pobres (Mt 11, 5; Lc 7, 22).

Una teología conflictiva

La sociedad del Neoliberalismo capitalista evidentemente se siente criticada y amenazada por esta visión liberadora del cristianismo y la

acusa de marxista; por eso los asesores de los presidentes de USA en sus Documentos de Santa Fe, les aconsejan luchar contra esta teología que ataca sus intereses imperialistas. Por esto esta orientación eclesial y teológica ha sido conflictiva y ha generado numerosísimos mártires en toda América, desde obispos (como Romero) y teólogos (como Ellacuría), a religiosos y religiosas, sacerdotes, catequistas y gente del pueblo más humilde, mujeres, niños, indígenas y ancianos. Estamos ante una Iglesia martirial, como la de los primeros siglos de la historia de la Iglesia.

Pero esta teología también ha sido y es conflictiva para sectores de la misma Iglesia, cuyo magisterio oficial publicó dos instrucciones en 1984 y 1986 sobre la teología de la liberación, alertando de sus peligros. Comprendemos que no es fácil para otras Iglesias, las del Primer mundo y concretamente la romana, interpretar adecuadamente esta orientación y que la encuentren sospechosa, peligrosa, con connotaciones materialistas y marxistas.

No es nuevo en la historia de la Iglesia el constatar que todo cambio innovador de paradigma teológico produce resistencias, sospechas e incluso condenas de parte de la institución eclesial. Así sucedió con Tomás de Aquino, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Rosmini, Angello Roncalli futuro Juan XXIII, Rahner, Congar, Daniélou, De Lubac... También las separaciones de la Iglesia de Oriente y de la Iglesia de la Reforma se debieron en gran parte a falta de compresión y de diálogo teológico. No puede ahora extrañarnos que la teología de la liberación suscite miedos y sospechas. Es lógico.

Legitimidad de un pluralismo teológico

La Iglesia latinoamericana posee ya un largo caminar propio que debe ser reconocido y respetado por la Iglesia universal, sin que se le obligue a seguir otros rumbos. Todavía nos cuesta admitir la reafirmación de las Iglesias locales dentro de la católica, siendo así que fue uno de los logros teológicos y eclesiológicos más importantes del Vaticano II.

Yendo más al fondo, detrás de este pluralismo de teologías y de eclesiologías se esconde algo más profundo: el Misterio absoluto, inefable, indecible, incomprehensible, infinito, de Dios. Ninguna teología, ningún dogma puede expresarlo de forma perfecta y adecuada, pues el Misterio trasciende toda formulación lógica. Por esto los concilios y el mismo Tomás de Aquino afirman que es mucho más lo que desconocemos que lo que conocemos de Dios. Esto nos exige una postura de

silencio, modestia y respeto ante el Misterio y una gran capacidad para abrirnos y acoger todas las nuevas aproximaciones, siempre inadecuadas y pobres, al Misterio absoluto de Dios.

Por esto no es extraño que teólogos clarividentes de nuestro tiempo, como Rahner y Congar, poco antes de morir, escribiesen cartas defendiendo la teología de la liberación y a su promotor, Gustavo Gutiérrez, diciendo que debían ser respetados estos intentos teológicos, aun reconociendo que eran diversos de los suyos. Y también en esta misma línea, es significativa la afirmación del gran biblista francés X. Léon Dufour, quien luego de una prolongada estancia en Perú, reconoció que recién había reconocido que los pobres ocupan un lugar central en la Biblia.

Existe siempre el riesgo de considerar que la teología de un sector de la Iglesia es la única segura y válida para la Iglesia universal, olvidando que en la historia de la Iglesia ha habido diversas teologías locales plenamente aceptadas, en el norte de África, Alejandría, Antioquia, Jerusalén, Milán, Galias, Hispania...Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo coexisten diversas teologías. Los cuatros evangelios nos presentan diversas imágenes de Jesús y no se puede acusar a los sinópticos de negar la divinidad de Jesús por no hablar de la preexistencia del Verbo como hace Juan en su prólogo. También hay diversas eclesiologías en el Nuevo Testamento, sin que se pueda absolutizar una (por ejemplo la de las Pastorales) como la única legítima.

Esto nos lleva a reafirmar la legitimidad de la configuración de las diversas Iglesias locales dentro de la Iglesia católica, siempre que mantengan el vínculo de la fe y de la comunión eclesial con el obispo de Roma. Desde este punto de vista es legítima la configuración de la Iglesia latinoamericana con su historia, su tradición, su teología, su espiritualidad, sus opciones pastorales, sus estructuras eclesiales propias, su inculturación, sus santos y sus mártires.

Hay teologías, como la latinoamericana, que sólo se comprenden desde la experiencia directa del contexto del cual han surgido. El célebre misionero y teólogo del Perú, el jesuita P. José de Acosta, autor del famoso libro De procuranda Indorum salute, escribió que los teólogos de España cuando juzgan de las cosas y de la teología de las Indias son como los médicos que sin ver al enfermo, pretenden diagnosticarlo desde lejos, mientras que los teólogos de las Indias, son como los médicos que están cerca de los enfermos, los auscultan y conocen y pueden diagnosticar certeramente.

Lo mismo puede decirse hoy de los que juzgan desde lejos la teología de la liberación.

Habría que actualizar la advertencia de Gamaliel al sanedrín cuando perseguían a los apóstoles: déjenlos, si es obra puramente humana fracasará, pero si es de Dios no conseguirán destruirlos (Hch 5, 38-39).

Después de algunos años de la pregunta de aquel seminarista alemán sobre la teología de la liberación, me interrogo si llegó a comprender realmente mi respuesta...

Víctor CODINA sj

Cochabamba, Bolivia

Reflexiones sobre la notificación enviada a Jon Sobrino

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha publicado una notificación sobre las obras cristológicas de Jon Sobrino. No se puede negar que la Congregación tenga por misión la defensa de la fe. En este caso ella estimó que la fe dos los católicos estaba expuesta a errores. Podía haber sido más dura, pero hasta ahora evitó condenaciones y sanciones. Esto nos parece ser un cambio en el modo de actuar de la Congregación, lo que sabemos apreciar. También la Notificación insiste mucho en su modo de proceder y afirma varias veces que no quiere oponerse de modo alguno a la opción por los pobres. Esto también nos parece positivo y también constituye un cierto cambio.Sin embargo, hay algunos puntos que dejan algunas perplejidades.

En primer lugar, las obras de Jon Sobrino no están aisladas. Son históricamente parte de un debate que llenó todo el siglo XX, y, sobre todo la segunda mitad del siglo. Por lo tanto, no está en juego solamente la obra de Jon Sobrino, sino todo un conjunto de estudios bíblicos e teológicos. Entonces viene la pregunta: ¿Por qué una notificación solamente sobre la obra de Jon Sobrino y no toda la corriente cristológica de la que forma parte? ¿Por qué ha sido escogido él personalmente más bien que otros? ¿No habría una intención de colocar sospechas sobre la UCA de San Salvador y la teología latinoamericana en general? Hay otra pregunta: ¿Por qué esa notificación se hace pública pocas semanas antes de la Conferencia de Aparecida? Esto puede ser pura coincidencia, pero no deja de levantar una duda. ¿Habría alguna intención no expresada en la publicación de ese documento exactamente ahora, y exactamente sobre las obras de un autor que tiene una notoriedad indiscutible en América latina? No tenemos pruebas de la presencia de segundas intenciones, pero no es extraño que para muchos latinoamericanos aparezca la duda. Los miembros de la Congregación no son personas distraídas que no se dieron cuenta de la fecha.

La cristología está en medio de un gran debate, talvez el más importante del siglo. El debate tiene por objeto dos maneras de entrar

en la cristología. O bien se parte de la encarnación en el momento de la concepción de Jesús, o bien de su vida, muerte y resurrección.

Durante toda la historia de la cristiandad prevaleció la teoría de la encarnación. Ésta, parte de la divinidad de Jesús y de la bajada de esta divinidad dentro de una naturaleza humana. La divinidad adquiere un nuevo atributo: se hace la persona de una naturaleza humana.

La consecuencia es que prevalece la tendencia a exaltar la humanidad de Jesús de todas las maneras posibles, dando a esa humanidad atributos extraordinarios. Con ese cúmulo de privilegios y de poderes esa naturaleza humana ya no se parece mucho con la nuestra. La humanidad de Jesús parece más bien ser la humanidad glorificada de después de la resurrección. La teología medieval elaboró una lista de esos privilegios de la naturaleza humana de Jesús. Pero el núcleo de la teoría ya estaba dominando desde los siglos IV y V.

No habrá sido pura casualidad que en la cristiandad se multiplicaron las representaciones de pinturas o de estatuas de Jesús, como rey o imperador. Esa realeza se refiere al Cristo resucitado, pero prácticamente también al Jesús en la tierra. ¿Será pura coincidencia si esa manera de representar a Jesús se realiza en la cristiandad fundada en la alianza estrecha entre la jerarquía eclesiástica y todos los poderes civiles y militares?

Es verdad que las imágenes de Jesús rey fueron compensadas con la reacción expresada por la imagen del crucificado. Sin embargo esa imagen del crucificado quedó tan espiritualizada que se separó del resto de la vida de Jesús. Fue un Cristo espiritualizado también. En cuanto a las imágenes del Sagrado Corazón, están tan alejadas de la humanidad nuestra que muestran una persona espiritualizada, ajena a este mundo que conocemos. Fueron respuestas a la iconografía real e imperial, pero también limitadas por el contexto de la cristiandad.

En el siglo XX hubo una reacción no sólo por parte de teólogos, sino también de muchos católicos instruidos. Por un lado los estudios bíblicos mostraron un Jesús bien diferente. Por otro lado la cristiandad se disolvió, y era el fundamento de todo ese conjunto teológico e iconográfico. En ese contexto aparecieron diversas cristologías que sin negar la encarnación no la colocaron en el centro de su cristología. En el centro pusieron la vida humana de Jesús que culmina en su muerte y su resurrección.

En el punto de partida está la "kénosis" de Dios y de su enviado según la fórmula citada por san Pablo : "Se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre, y se humilló a sí mismo hasta la muerte y muerte de cruz" (Fil 2,7-8). Si ésa fue la vida de Jesús, es evidente que muchos textos del Nuevo Testamento que se refieren a sus atributos divinos fueron descubiertos poco a poco en las antiguas comunidades cristianas bajo el impacto de la resurrección. Después de la resurrección, los discípulos entendieron de otro modo lo que Jesús les había dicho, Atribuyeron modos de ser y de actuar que eran propios de su vida de resucitado a su vida terrestre. Se hizo una nueva lectura. Los textos que tenemos ya son una nueva lectura. La cristología quiere hablar de la naturaleza humana de Jesús tal como fue, sin lo que la tradición ulterior añadió a partir de la resurrección. Los teólogos no quieren negar los atributos que los discípulos atribuyeron a Jesús después de la resurrección. No quieren negar lo que los discípulos entendieron y enseñaron después de la resurrección. La intención es reconstituir lo que realmente fue la vida humana de Jesús, semejante a la nuestra como dice san Pablo.

Esta cristología insiste en todo lo que tiene Jesús de semejante a los humanos. Se trata de dar sentido pleno a la humanidad evitando el peligro de espiritualizar esa humanidad, dando la impresión de casi divinizar la humanidad.

Ese debate muestra que la teología de la encarnación, la más tradicional desde el siglo IV, es maximalista en la interpretación del Nuevo Testamento. Hace la lectura de la Biblia a partir de la dogmática definida en los siglos IV y V. Al revés, la nueva cristología del siglo XX es minimalista, tratando de no atribuir a Jesús nada más que lo que dicen los textos haciendo abstracción de lo que la tradición ulterior añadió.

En cada lectura puede haber ambigüedades. Sin embargo, ¿no será más prudente dar a un autor un prejuicio favorable? Los teólogos actuales no quieren negar la doctrina de la Sagrada Escritura, ni la de los grandes Concilios, pero no aceptan ciertas interpretaciones atribuidas a la tradición cristiana, cuando son solamente de una tradición teológica limitada en el tiempo.

¿No seria mejor promover un debate entre teólogos para comparar las teorías y examinar juntos sus fundamentos? Tomemos un ejemplo: Jn 1,14, "la palabra se hizo carne". Este texto sirvió muchas veces para ilustrar la doctrina de la encarnación. Sin embargo, el texto dice

otra cosa. En la literatura joanea la palabra "carne" nunca significa la naturaleza humana. Juan no quiere decir que Dios se hizo ser humano. La carne es la debilidad de los seres humanos, sujetos al pecado, a la infidelidad, cuando no tienen la fuerza que da el Espirito. "La palabra se hizo carne" quiere decir que la misma palabra de Dios se expresó con toda la debilidad de los hombres en su condición actual tan limitada. En los tiempos antiguos, la palabra de Dios se manifestó por la palabra de los profetas. Ahora, no sólo tenemos palabras, y Jesús no es solamente profeta, sino que la palabra hizo un ser humano con toda su vida y no sólo con su palabra, y, en esa vida está incluida la pasión y la resurrección. Todo esto es la palabra y Dios que se hizo carne, o sea, debilidad humana con la que Jesús expresa el mensaje de su Padre. Lo que se destaca, es la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Si se traduce carne por naturaleza humana, se hace la lectura del texto a partir de la dogmática ulterior de la encarnación.

La exégesis bíblica del siglo XX tuvo como proyecto separar del texto primitivo y de las tradiciones más antiguas como sea posible alcanzar, la lectura de dogmáticas ulteriores. No es por pura curiosidad, sino para restituir la verdadera figura de la humanidad de Jesús que es el modelo y el camino de nuestra humanidad.

Ninguno de nuestros autores quiere negar el Concilio de Calcedonia con la proclamación de dos naturalezas en una sola persona.

Pero lo que molesta en Calcedonia no es lo que dice, sino lo que no dice. Expresa la humanidad de Jesús, toda su vida humana por la única palabra de naturaleza. Pero el ser humano no es sencillamente una naturaleza. Cada ser humano es una historia, la historia de un proyecto, una historia de victorias y de fracasos, una historia vivida en un contexto determinado y que recibe su significado de ese contexto. Lo que dice la muerte de Jesús no es sencillamente que murió sino todo el contexto de su muerte y cómo se ubica en su vida.

Más tarde, ciertos discípulos interpretaron la muerte de Jesús a partir de la teoría del sacrificio del Antiguo Testamento, aunque todos los autores del Nuevo Testamento hagan restricciones, porque saben que esa teoría no dice exactamente lo que significa muerte de Jesús.

La teoría maximalista, dicha teología de la encarnación, adoptó sin problemas la teoría del sacrificio que se hizo clásica durante muchos siglos, pero actualmente es muy discutida. La teoría minimalista que destaca la vida humana de Jesús con su significado, y trata de reducir al mínimo inevitable la teoría del sacrificio.

La consecuencia del Concilio de Calcedonia fue un abandono progresivo de la humanidad de Jesús como historia concreta en un contexto humano y, por consiguiente, su significado humano.

Ahora bien, esa historia de Jesús es exactamente lo que interesa a América Latina, porque ofrece la base de un modelo de vida. Desde hace medio siglo quedó claro que el modelo de cristiandad era perjudicial a la Iglesia en América Latina, y no tenía futuro, dada la evolución social y cultural. Lo que se busca es un nuevo modelo inspirado más directamente en la Biblia y en la tradición antigua, sin negar lo añadido después, pero con el interés primordial por los orígenes cristianos.

En América Latina muchos teólogos perciben que la teología medieval que triunfó durante tantos sécalos, la dicha teología de la encarnación, estaba ligada a la estructura de cristiandad. Una estructura de cristiandad significa una distancia inmensa entre el clero y el pueblo, lo que fue la situación de América Latina durante siglos y nos dejó un pueblo infantilizado. Hoy día con la escolarización creciente el pueblo ya no acepta esa distancia del clero. Quiere ser reconocido realmente como pueblo de personas adultas.

En segundo lugar, la cristiandad significa la alianza estrecha entre el clero y los poderes civiles, o sea, las autoridades de la sociedad civil. Una larga reflexión no solo teórica sino fundada en la convivencia con el pueblo de los pobres mostró que esa alianza no deja espacio a la Iglesia de los pobres, pues trata a los pobres como a mendigos, y no se les permite una ascensión social y cultural, a pesar de todos los bonitos discursos de las autoridades, es decir, de las aristocracias dominantes.

Aquí sentimos la necesidad de una teología que pueda orientar y estimular la maduración de los laicos de tal modo que puedan anunciar en su vida el evangelio y no sólo hacer lo que mandan los sacerdotes. De ahí el recurso a una nueva cristología, que ha sido asimilada por muchos católicos con resultados muy positivos.

De ahí, la importancia de las obras de Jon Sobrino en este continente y la sorpresa de todos los que leyeron sus obras. No creo que muchos lectores perdieran la fe por la lectura de esos libros. Creo más bien que un número mayor puede perder la fe por motivos de la notificación.

Algunas cosas pueden ser entendidas como ambiguas por los defensores de la teología dicha de la encarnación. Otras, elaboraciones

de la teología tradicional pueden ser entendidas como ambiguas por los teólogos que buscan una renovación. Se necesitaría un diálogo prolongado y pacífico para aclarar los puntos más discutidos.

Hay algunos puntos de la teología medieval a los que no se logra dar significado, dada la evolución social y cultural y filosófico. Por ejemplo la cuestión de la conciencia de divinidad de Jesús. Muchos teólogos medievales adoptaron la teoría de la visión beatifica. Pero no se explica como la visión beatifica puede entrar en una conciencia humana.

Sabemos que no hay conciencia sin palabras. Sin el lenguaje el ser humano no puede pensar ni siquiera en sí mismo. De ahí nace el problema: ¿Cuáles serían las palabras por las que Jesús tomaría conciencia de su divinidad? ¿Diría tal vez: "Yo soy Yavé"? Además, en los evangelios no hay nada que nos permita decir que Jesús tenía conciencia de ser Dios. Nunca manifestó nada de eso a sus discípulos. Los textos no dicen nada. ¿De donde viene esa teoría? Para tener esa conciencia, Jesús debería tener una conciencia no verdaderamente humana. Pues, se necesitaría explicar cómo Jesús formaba conceptos no a partir de la experiencia como nosotros, sino a partir de la visión beatifica. Esto cambia la naturaleza humana: ya no es la naturaleza que nosotros tenemos. El conocimiento humano depende de la experiencia, y el conocimiento de Jesús no depende de la experiencia. El conocimiento de Jesús le viene de un contacto directo con el Padre, lo que le da a conocer no sólo a Dios mismo, sino también la totalidad de todo lo que existe.

Esa teoría tiene como efecto aumentar la distancia entre la humanidad nuestra y la humanidad de Jesús, que funcionaría de modo radicalmente diferente. Tenemos la impresión de que los medievales quisieron glorificar a Jesús antes de su resurrección y darles una forma de conocimiento que será el modo de los seres humanos después de la resurrección. Ahora bien, la naturaleza humana de Jesús no sería semejante a la nuestra, y la humanidad de Jesús no sería completamente una humanidad, sino una forma de ser intermedia entre los seres humanos y los elegidos del cielo. No vemos cómo conciliar esa concepción con la semejanza en la debilidad afirmada por san Paulo.

Por eso, esa teoría no suscita mucho entusiasmo hasta que sea definida por el Papa o por un Concilio. De modo irrevocable.

La notificación hace restricciones a la expresión "Iglesia de los pobres". Sin embargo esa expresión fue usada por Juan XXIII y fue adoptada por muchísimas conferencias episcopales en América Latina. Era un retorno al Nuevo Testamento. El núcleo inicial de la Iglesia que fue el grupo de los apóstoles era evidentemente una Iglesia de los pobres. Todas las comunidades mencionadas en el Nuevo Testamento fueron una Iglesia de los pobres. Hasta Constantino la Iglesia fue de los pobres, aunque hubiera algunos ricos en medio de los pobres, pero la tonalidad era dada por el pueblo pobre.

Con la cristiandad la situación cambió: durante siglos hubo un clero rico y poderoso y un pueblo pobre. Esta situación provocó innumerables conflictos. El clero logró vencer gracias al apoyo de los reyes con toda su nobleza. Aún cuando se produjo la separación por la excomunión de los protestantes el clero contó con la fuerza militar del emperador y de los reyes para reprimir las protestas contra la cristiandad. Ya no se habló de la Iglesia de los pobres sino de la Iglesia que socorre a los pobres.

Hoy día, la cristiandad está en un dilema. O bien renueva la alianza entre el clero y las nuevas fuerzas políticas y económicas dominantes y se aparta de los pobres, o bien entra en el mundo de los pobres y hace de ellos el cuerpo de la Iglesia. Este dilema es el desafío de América Latina. Hay desde Medellin una tradición de opción por los pobres. Hay otros elementos que buscan la alianza con las fuerzas políticas nuevas, que son los sucesores de los antiguos emperadores y reyes. No es imposible, y hay muchos elementos de las clases dominantes que lo desean. Lo que se espera de la Santa Sede es que deje plena libertad al episcopado latinoamericano para hacer su opción.

Hay una tradición teológica, de unos 40 años, que defiende la opción de los pobres a nombre del evangelio y de la Iglesia de los primeros siglos, y también de todos los movimientos populares que protestaron contra la cristiandad. Jon Sobrino forma parte de ellos, y es uno de sus más notorios miembros. De ahí las dudas enunciadas al inicio de estas modestas reflexiones.

José COMBLIN

João Pessoa. Brasil

Cristología y Espiritualidad que nos nutren

Dos de las obras que han nutrido nuestro caminar en la fe a partir del Vaticano II tanto en España como en América Latina (supongo que en otros continentes) son *Cristología de la Liberación,* México 1976 y *Liberación con espíritu,* Santander 1985, ambas de Jon Sobrino.

Consideramos que el tiempo, que nos ha tocado vivir, a un buen número de cristianos en la Iglesia católica, que conocimos el Preconcilio y vivimos nuestra juventud en el tiempo del Concilio Vaticano II, es un tiempo privilegiado. Podemos apreciar lo que ha supuesto este *Kairós* en la Iglesia y albergamos la certeza y esperanza de que es el Espíritu, Espíritu que habita en todos los cristianos, quien nos conduce a la Verdad.

Creemos en este mismo Espíritu del Señor Resucitado que es quien nos habita acompaña, fortalece, inspira, ilumina, santifica y conduce a la Unidad que el Mismo Jesús pidió al Padre. "Para que ellos también sean santificados en la Verdad... para que por medio de su Palabra crean en Mí, para que sean uno como nosotros somos uno" (Jn 17,18-22).

Al querer hacer memoria de nuestras raíces en la fe en Jesús -el Señor-, en la Iglesia Católica, recordamos nuestra infancia y adolescencia vividas en el preconcilio Vaticano II, con las misas en latín en las que nada entendíamos, y la realidad de la fe vivida en espacios y tiempos sagrados, muchas veces al margen de la vida. Después, en la juventud y madurez vivimos el tiempo del Vaticano II y el Postconcilio. Muchos cristianos y cristianas católicos, laicos o religiosos vivimos este momento como un *Kairós* en nuestra Iglesia, como un nuevo Pentecostés que acogimos como Don y nos motivó en el seguimiento de Jesús y de su Proyecto: el Reino.

El Vaticano II nos abrió la mente y el corazón para comprendernos como Iglesia Pueblo de Dios jerarquizado, en camino, dentro del mundo, participando como discípulos de Cristo en el gozo y la esperanza, las tristezas y angustias de los seres humanos de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren. El mismo Concilio nos hizo comprender la Vida Religiosa no como "estado de perfección", sino como una "forma de vida cristiana", acentuando el seguimiento de Jesús, en la dinámica de conversión a sus actitudes, a su fidelidad al Padre y a su Proyecto: el Reino o Reinado de Dios. Al mismo tiempo el decreto *Ad Gentes* nos impulsaba a "marchar en fe y obediencia" enviados y enviadas a compartir nuestra fe y a ser testigos de Jesús.

Esta concepción de Iglesia, de cristianos, de Vida religiosa nos enriqueció, animó, transformó y nos llevó a vivir los gozos y los sufrimientos de nuestros hermanos que más sufren. La Doctrina de la Iglesia vino a fortalecer nuestro deseo de fidelidad al Evangelio, en la interpelación que nos hace por el hermano pobre, necesitado (Mt 25, 31-46) y el gran mandamiento del amor a Dios y a nuestro prójimo (Lc 10,25-37).

El CELAM, en Medellín, fue continuación de este *Kairós*, cuando nuestros Pastores se pusieron a analizar la realidad del Continente latinoamericano, cristiano desde el siglo XVI y al mismo tiempo oprimido, esclavizado por el mal, el pecado y las estructuras injustas. Vivimos un éxodo de la vida religiosa hacia el mundo de los pobres y comenzamos a vivir en camino con el Pueblo de Dios, en comunidades, sintiéndonos Pueblo. Estudiamos más la Biblia, la leímos y oramos en comunidad, experimentando la fuerza liberadora de la Palabra, en este camino nuevo de Vida y Liberación como Proyecto del Padre.

Este *Kairós* vivido tras el Vaticano II, Medellín y Puebla, impulsó la creación de centros catequéticos y de formación de agentes de pastoral en muchas partes de nuestro Continente en las tres últimas décadas, contribuyendo así a la Nueva Evangelización y al crecimiento y testimonio cristiano.

Nuestros teólogos iluminaron este caminar con una Cristología leída desde América Latina y con una espiritualidad de Liberación estrechamente vinculadas, que alimentaron y siguen alimentando nuestra fe y nuestro compromiso cristiano dentro de la Iglesia y del mundo.

Agradecemos y bendecimos al Señor por este momento de la Historia y de la Historia de Salvación que nos ha tocado y está tocando vivir. También por el momento eclesial, que entre luces y sombras, nos

conduce a la Verdad. Bendecimos por los hombres y mujeres que el Espíritu ha suscitado en estos tiempos, por su reflexión teológica, cristológica y por su espiritualidad y su testimonio. Uno de estos hombres es Jon Sobrino a quien se le ha enviado una *notificacitio* desde la CDF por lo que enseña.

Si es función del Magisterio de la Iglesia examinar, cuidar el depósito de la fe y de cómo vive la fe el Pueblo de Dios, es función de los fieles cristianos, laicos o religiosos, expresar lo que las enseñanzas contenidas en la Cristología y Espiritualidad de la Liberación contenidas en las obras de nuestro hermano Jon Sobrino, nos ha estimulado, iluminado y alimentado en el camino de la fe y en nuestro compromiso y espiritualidad cristiana. A este respecto podemos destacar algunas aspectos:

La vivencia del misterio de la Encarnación viviendo en la cercanía con los pobres, participando en su vida, en sus gozos y sufrimientos. A ejemplo de Jesús, situarnos entre los grupos sociales que no tienen poder ni privilegios

El vivir este misterio, siguiendo los pasos de Jesús plenamente humano y plenamente Dios, como nos lo muestran los evangelios. Como persona humana que crece, discierne la Voluntad del Padre, ora y decide por el Proyecto de Vida: El Reino

El conocimiento más profundo de la persona de Jesús, que fue un extraordinario creyente. Conocer la historia de su fe y experimentar que su fe nos sostiene.

El Dios que se nos revela en Jesús es un Dios abierto al Padre, a cumplir su voluntad.

El experimentar a Dios en este caminar con los pobres, descubriendo en ellos y con ellos al Dios cercano, misericordioso y providente, que cuida de las aves del cielo, de los lirios del campo y sobretodo que cuida y no abandona a sus hijos.

El vivir en el Espíritu del Señor resucitado que nos lleva a descubrirlo en el Camino de Emaús, en las frustraciones y en el compartir, a ser sus testigos

Mantenernos en fidelidad al Espíritu que nos empuja a la vida y a conseguir condiciones de vida humana digna, que alienta al decaído, que no deja que se rompa la caña cascada, que infunde valor y anima a levantarse de la postración. Que escoge lo pequeño del mundo para confundir al poderoso.

Descubrir entre los pobres al Dios que se parcializa por sus hijos más carentes de vida. El Dios que canta María en su Magnificat, el que derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes. El mismo Dios que invita a Zaqueo a un cambió que se traduce en el compartir los bienes

La indivisible relación entre vida espiritual y vida misma. Comprender la realidad, vivir en la realidad y cargar en ella, como punto central de nuestra espiritualidad cristiana.

El camino de la Cruz como expresión de enfrentar el poder, político o religioso, que oprime a la persona humana e inspiración en nuestro caminar cotidiano.

Esta Cristología y Espiritualidad han alimentado y fortalecido la fe de muchos cristianos, laicos o religiosos anónimos que viven entregando su vida en el camino del Seguimiento de Jesús. Han dado sentido e iluminado la fe de nuestro mártires de Centroamérica y de otros lugares.

Junta Directiva de la CONFER de NICARAGUA:

Hna. Angela GARCÍA, Franciscana Alcantarina,Presidenta; Hno Fernando ARBELÁEZ, Hermanito del Evangelio,Vicepresidente; Hna, Anna TOMELIN CHIC, Secretaria; Hna Alicia VIVAS, Hnas del Buen Pastor, Administradora; y Hna, Pilar CRESPO srsc; Hna Pilar BIELZA, Religiosa de la Asunción y P. Alejandro ROJAS cmf; vocales. Y Arancha LADRÓN DE GUEVARA op, coordinadora del Centro de Formación Intercongregacional de CONFER.

Managua, Nicaragua.

El Jesús de la historia, los Cristos de la Fe y la esperanza de que otro mundo es posible

«El pasado de Jesús puede ser recuperado en el presente, sólo si ese pasado nos empujea hacia el futuro» (Sobrino, 1978, xxiii).

Introducción

A partir de los años 1960, una serie de «nuevas» voces han irrumpido en el mundo por medio de movimientos de justicia social y ecológica. Revelan los mundos inmensos de los pueblos pobres y marginados, introduciendo sus puntos de vista, sus perspectivas y sus preocupaciones, ampliando los diálogos y debates en todos los campos. En este proceso, Jon Sobrino se ha vuelto muy venerado por sus intuiciones sobre los mundos de los pobres, su dedicación a la relectura de la Biblia y, concretamente, de la vida y muerte de Jesús desde esa perspectiva, así como por su creatividad en reubicar la Cristología, la Ecclesiología y la espiritualidad in ese contexto. Escandalosamente ha insistido en que la justicia es posible. En cuanto teólogo, y a veces como activista del Norte (Canadá y EEUU) que he dialogado con activistas y teólogos del Sur, me he confrontado con las intuiciones y la perspicacia de Sobrino durante tres décadas. En este momento, como contribución a los diálogos que están teniendo lugar en todo el mundo, ofrezco, con el propósito de indicar los caminos del Espíritu en nuestra propia historia, tres reflexiones:

1) comienzo con las contribuciones seminales de Sobrino para discernir las dimensiones transcendentales de la esperanza y de la fe de los pobres en sus luchas en la historia,

2) continúo refiriéndome a las irrupciones mayores a través del mundo de los pueblos pobres y marginados, y sus contribuciones a la ampliación de los horizontes epistemológicos y teológicos, y

3) concluiré con una referencia a la explosión del conocimiento, las revoluciones de la tecnología y los vínculos que rápidamente se multiplican en todo el mundo, con todas las dimensiones ecológicas que, una vez más, están transformando los horizontes de la esperanza en la historia y que abren una nueva etapa en los diálogos cristológicos en todo el mundo.

1. El Jesús de la historia

En 1989 estuve con las comunidades Cristianas en El Salvador durante la Semana Santa. La gente me decía: «Vemos nuestras vidas en la Biblia y la Biblia en nuestras vidas». Ningún investigador ha probado más seriamente que Sobrino esta fusión de horizontes de los pueblos pobres con la Biblia, junto con las consecuencias para la esperanza y la fe hoy en día. Son cuatro las contribuciones que podemos destacar.

Primero, la peregrinación de alguien -que no es pobre de origen- hacia el mundo de los pobres, ha significado el pasar más allá de los círculos de la cultura de la clase media y la erudición teológica, hasta encontrar el mundo inmenso de los pobres. Sobrino ayudó a hacer crecer el mundo de la teología, hasta incorporar el mundo enorme de los pobres. Lo hizo por haber escuchado esas voces y por haber meditado sobre sus sufrimientos, su creatividad y su manera de tejer las solidaridades cotidianas que hacen posible su sobrevivencia, su dignidad y su humor, su esperanza y su alegría.

Segundo, la relectura de la Biblia, desde esta perspectiva, tal como Sobrino nos ayudó hacerla, revela el mundo –ya muy familiar– de los poderes imperiales y de los pueblos marginados. Esto establece un contexto para el redescubrimiento de Jesús en cuanto líder del movimiento de los pueblos marginados en un mundo marginal. Jesús fue detenido, torturado y asesinado por haber proclamado –en fidelidad a Otro Rey– otro Reino posible. Lo hizo también mucha gente en El Salvador durante los años 1980, y en todo el mundo. Por eso, vemos más claramente que se apunta a las personas que son la voz de los sin voz, como Jesús, no por lo que son en cuanto individuos, sino para matar la esperanza en la transformación de la historia que ellos simbolizan y que ayudan a hacer real.

Tercero, estas ideas –y el martirio de miles de salvadoreños pobres– nos ayudan a repensar lo que significa la práctica histórica de Jesús que transciende la muerte. Antes de su muerte el Arzobispo Romero, amigo de Sobrino, proclamó: «Si me matan, resucitaré en el pueblo de El Salvador» (Excelsior, México, citado en Sobrino, 1985, 50).

Yo mismo fui testigo, durante mi visita a El Salvador, de cómo Romero vive en el corazón y la mente del pueblo que lucha por un futuro diferente. Es una imagen de una integridad y un coraje personal muy grandes, y un símbolo que engloba a miles de otros mártires.

Cuarto, Sobrino ha insistido en que debemos de ser mucho más sensibles a la historia cuando hacemos cristología . De muchas maneras, apenas hemos empezado a indagar las dimensiones históricas más profundas de la Buena Nueva de la salvación. En particular, los movimientos de la liberación, de la justicia social, de la ecología y de la paz, se han multiplicado. En las últimas tres décadas, el carácter de estas luchas ha cambiado en El Salvador, en África del Sur y en todo el mundo. En algunos aspectos el cambio ha sido temendo. En estos procesos, el contenido de lo que es «emancipación» o «liberación» está por redefinirse, y la política se reinventa en todas partes. Apenas estamos comenzando a sondear los horizontes cambiantes de la esperanza en la historia.

Quinto, Sobrino, teniendo en cuenta las tendencias hacia el cristomonismo, mundialmente extendidas, ha insistido desde hace ya muchos años en la necesidad de reformular la cristología y la misión de la Iglesia como fidelidad permanente a Jesús en la historia, en términos plenamente trinitarios . La ampliación de la cristología para incluir al Creador y al Espíritu, abre nuevos horizontes para la esperanza en las luchas históricas, en cuanto creación continua que contempla los tiempos últimos y los nuevos comienzos. Una intuición parecida se revela en la irrupción y convergencia de los movimientos sociales en todo el mundo, simbolizados y expresados en el Foro Social Mundial con su anuncio profético de que «otro mundo es posible». Apenas empezamos a sondear el sentido profundo de estas intuiciones y sus consecuencias para nuestras teologías, ecclesiologías, espiritualidades, éticas y políticas.

2. Festival mundial de las cristologías

Los latinoamericanos han sido participes del coro de «nuevas» voces emergentes que irrumpen en el mundo desde los años 1960 en los movimientos de liberación, justicia social y eco-justicia. Estos movimientos han dado voz al sufrimiento y a la esperanza de pueblos que históricamente han sido marginados, así como a sus puntos de vista, perspectivas y preocupaciones. Han desconcertado los discursos culturales, religiosos y políticos dominantes, de múltiples maneras, interrumpiendo los horizontes, las categorías y los encuadramientos. Han abierto la participación histórica y han transformado el carácter del diálogo y el debate en todos los terrenos

Por supuesto, han irrumpido en las iglesias también. Los conocemos en sus expresiones: además de la teología de liberación de América Latina, están las teologías negras, feministas, hispanas... en EEUU; teologías negras, de liberación y contextual en África; teología de lucha en las Filipinas; teología minjung en Corea del Sur; teologías de liberación en India y Sri Lanka; teologías de liberación en el Caribe; teologías indígenas en EEUU y Canadá; teología de liberación en Palestina y en el Medio Oriente; teologías de inculturación en África, y diálogos interreligiosos sobre todo en Asia; teologías de la paz; teologías de ecología; teologías de la homosexualidad; teologías de los lisiados físicos (mejor dicho, de los capacitados de otra manera); voces de los dalit en India... Además, al interior de cada una de estas corrientes han surgido desafíos e invitaciones a entrar en horizontes más inclusivos.

En EEUU esto se ve en las teologías mujeristas (womanist) afroamericanas, y las teologías mujeristas y latinas de las mujeres hispanas; teologías asiáticas feministas en diálogo –de otra manera– con varias tradiciones religiosas de Asia; voces de inmigrantes con identidades múltiples, como por ejemplo los canadienses asiáticos y los americanos asiáticos.

Al interior de estas comunidades hay que notar la voz de las mujeres sobre todo. En América Latina se nota la voz de mujeres, de los indígenas, de los afrolatinos y afrolatinas. El coro sigue crecienco. Por estos muchos caminos, la teología, en todas sus dimensiones –por su contenido, horizontes y métodos, asícomo también por la vida de la Iglesia- está diversificándose y transformándose profundamente.

De diferentes maneras, estos movimientos alimentan la dignidad de los pueblos marginados. Los han autorizado (empowered) a hablar por sí mismos de sus sufrimientos, sus alegrías y sus proyectos de sociedad. Han fortalecido sus capacidades para hacer que sus voces sean escuchadas en los centros de poder. Han evocado nuevas experiencias revelatorias, recobrando de la Biblia y de las tradiciones cristianas algunos rostros de la Divinidad muy queridos pero últimamente olvidados. También han descubierto nuevos rostros. Han redescubierto muchas experiencias antiguas del Espíritu de liberación en la historia, en la religión de los esclavos de origen africano, en la religiosidad popular de los campesinos y trabajadores, en las espiritualidades de los indígenas y de las mujeres, en el movimiento del evangelio social y del feminismo al inicio del siglo XX, en movimientos como los Jóvenes Estudiantes Cristianos (JEC) y los Jóvenes Obreros Cristianos (JOC). Han afirmado su derecho a pensar y a expresarse teológicamente.

Han forjado nuevos caminos para la comprensión de Jesús y de su misión en su propio contexto histórico. Nos han impulsado a mirar lo cotidiano como el lugar de nuestro encuentro con la Divinidad, arrancando de las nubes a la teología, o dicho más correctamente, reconectando el Creador con la creación, al cielo con la tierra, la civilización y la naturaleza, la historia y la salvación, la capacidad divina y la capacidad humana de actuar, incluso esa capacidad histórica de la gente sencilla, sobre todo los marginados y despreciados. De muchas maneras estas teologías son más auténticamente «tradicionales», y están en una consonancia más profunda con los textos y tradiciones bíblicas que las teologías liberales, conservadoras y fundamentalistas.

Este gran arrebato de voces indica la apertura de un nuevo momento en la historia humana. En la Iglesia y más allá, estas voces contribuyen a una ampliación enorme de los horizontes epistemológicos, incluso de otros puntos de vista y perspectivas que revelan los límites de la ciencia en su conocimiento del mundo y en la proyección de las posibilidades del futuro. Introducen de nuevo los recursos de otras tradiciones no-modernas o trans-modernas (Dussel, 2002), que nos ayudan a mirar al mundo y a nuestro lugar en él de una manera a la vez nueva y vieja. Por primera vez desde la época de las migraciones que salieron del jardín de Edén que es África, contribuyen a la aparición de diálogos que son realmente mundiales, universales y que trascienden los vacíos y las barreras que tradicionalmente han dividido los pueblos.

Estas voces abren marcos teóricos y horizontes enormes a través de la inclusión del mundo inmenso de los pobres. En el interior del mundo del pobre, se revelan muchos mundos, y muchos itinerarios, cada uno formado de manera distinta por la clase, la raza, la etnia, el género y la orientación sexual. Son mundos condicionados también por las tradiciones particulares en contextos específicos y en nichos ecológicos que son relacionados de distintas maneras con los mundos de otras sociedades y con el mundo entero. Contribuyen al redescubrimiento de la apertura de la historia que nos ayuda a divisar los múltiples futuros posibles y a clarificar las opciones críticas. Y, de ésta y de otras maneras, están confirmando, como Sobrino insiste con frecuencia, que tener esperanza en el futuro -si es que hay un futuro humano- requiere la participación, la creatividad y la participación de todos los pobres del mundo y todas las mayorías marginadas.

3. Otro mundo es posible

Las irrupciones de las voces pobres y marginadas, incluyendo la voz de la tierra, aparecen en medio de una expansión histórica del conocimiento, el surgimiento de nuevas tecnologías y el desarrollo de nuevos modos y escalas de organización social. (Esto se refleja -muchas veces de manera confusa-, en los debates sobre la «globalización».) En este proceso, la capacidad humana para la acción se amplía inimaginablemente. (Más precisamente, en un mundo de disparidad de poder tan grande, la capacidad de algunos seres humanos para actuar se agranda enormemente, pero los vínculos, que se multiplican, hacen llegar las consecuencias de sus decisiones a todos, en todo el mundo, con la consiguiente responsabilidad sobre ello). Estos acontecimientos abren horizontes de posibilidades de una magnitud nunca antes imaginada.

Los seres humanos ya se han vuelto actores principales en el campo geológico, biológico, del medio ambiente, climático, ecológico, así como también en el terreno de la política y de la economía mundial. En varias constelaciones, hay quienes manipulan la materia a la escala «nano», y crean nuevas formas de materia, así como nuevos nichos evolutivos y nuevas formas de vida. Alteran la faz de la tierra, transformando la tierra, el aire, el agua y los eco-sistemas locales y planetarios. En el proceso, nosotros, los seres humanos, volvemos a ser «la fuerza evolucionaria más potente del planeta, con un impacto mucho más grande que todo lo ocurrido en la historia, con excepción, tal vez, del asteroide que causó la extinción de los dinosaurios...» (Palumbi, 2001, 10). En este proceso se aceleran las dinámicas mundiales de cambio de época, similares a las grandes transiciones de geología, clima, ecología y de evolución. Sin embargo, aparecen en los horizontes múltiples posibilidades muy diferentes para el futuro humano, y, ciertamente, para el futuro de toda la vida en el planeta.

Todos los días los noticieros están llenos de anuncios de progresos mayores, de nuevos descubrimientos científicos, milagros médicos, maravillas en la comunicación, nuevos descubrimientos en el nuevo campo de realidades virtuales. Siguen apareciendo las más grandes perspectivas visionarias sobre una nueva era gloriosa de oro en la historia humana –de hecho, en la historia del sistema solar, y tal vez en la del cosmos-. Son también utopías de una humanidad mejorada, literalmente, de especies subsecuentes de post-humanos o trans-humanos, complementados por tecnologías biológicas, informáticas, farmacéuticas y cognitivas relacionadas con inteligencias artificiales e interrelacionados

en un eventual cerebro mundial. Un creciente número de comentadores se preguntan si la naturaleza humana ya se ha vuelto obsoleta.

Sin embargo, las élites dominantes muchas veces se apropian de las promesas de progreso, o las orientan inadecuadamente, como se ve confirmado tantas veces en las historias de los pueblos marginados. La embriaguez de los descubrimientos científicos y la creciente capacidad para actuar, les hace sordos muchas veces a los gritos de las víctimas, y les incapacita para percibir las consecuencias de sus opciones. Finalmente, todo esto lleva a un colapso de la civilización.

En los primeros años del siglo XXI, algunas imagenes apocalípticas se han vuelto rápidamente comunes. De todas partes llegan reportajes sobre catástrofes inminentes. Una lista parcial de las crisis ecológicas podría ser así: una crisis ecológica como el cambio climático, que genera desorden social y conflictos que se refuerzan mutuamente; pandemias que de repente matan millones y hasta decenas de millones de personas, causando también un amplio desorden social, y produciendo oleadas de refugiados y un crecimiento de la confusión a nivel regional y mundial; un creciente militarismo -con la extensa polución que lo acompaña-, lo mismo que múltiples guerras intensificadas por armas químicas y biológicas, y armas nucleares de menor tamaño (provocadas «accidentalmente» – como ha sido el caso en Iraq y en Afganistán- en una maniobra realizada por élites ciegas, que no ven las causas profundas de los conflictos ni son capaces de entender que las respuestas militarizadas sólo sirven para intensificarlos); tecnologías biológicas galopantes, tecnologías «nano» y la inteligencia artificial robótica. Cada vez más, los comentaristas apuntan a acontecimientos apocalípticos actuales, tales como la extinción de comunidades indígenas, la devastación de comunidades en la región africana subsahariana por el SIDA, mientras muchos miles de especies desaparecen en la sexta extinción masiva de la historia de la vida en la planeta. En estos meses escuchamos múltiples amenazas del «colapso» de la civilización basada en el petróleo, incluso de toda civilización que podamos llamar moderna en algún sentido. Un número creciente de profetas gritan al cielo frente a la visión de la extinción de la especie humana, con posibles consecuencias cósmicas, si se supone que la vida es algo raro en el universo y la conciencia aún más.

En todo el mundo y a través todas las disciplinas, los comentaristas buscan analogías adecuadas en términos comparables de civilización, tales como los inventos de la civilización de hace 5000 años, la caída del Imperio Romano, o la subida de la modernidad capitalista y colonial con la devastación de culturas y civilizaciones no-modernas que

la acompañó. En términos ecológicos se habla de «cambio climático», en términos de geología y evolución se habla de «cambio de época», comparable a la desaparición de los dinosaurios hace 65 millones de años, cuando un asteroide provocó una devastación masiva y aceleró el cambio del clima. La evidencia de transiciones planetarias nos llega de todas partes junto con reportajes de las muchas maneras en que la acción humana es decisiva, para bien y para mal.

En este contexto, son más apremiantes que nunca las intuiciones de Sobrino de que la cristología más reveladora es histórica y trinitaria. Esto implica que la historia debe ser re-enmarcada para incluir -junto con las luchas de los pobres por su liberación, también la creación, que continúa, y el apocalípsis (o de-creación, McKibben, 1999) y la nueva creación. La moraleja que se deduce de la historia de la creación en el Génesis -es decir, que el destino de la humanidad, como también de toda la creación sobre la tierra, queda en las manos de los humanos- es más cierta que nunca. Y en maneras que sobrepasan nuestra capacidad de entender, estamos implicados en procesos históricos mundiales de re-creación de nosotros mismos, de nuestra civilización y (todo el resto de) la naturaleza, por nada menos que «una lucha feroz para re-crear el mundo» (Santiago, 2004).

Como ocurre tantas veces en la historia, las comunidades marginadas fueron las primeras en reconocer los límites y las contradicciones de la civilización dominante. Tal como el movimiento de Jesús hace 2000 años previó la destrucción de la sociedad judaica a manos del Imperio Romano, estas comunidades anticipan su colapso y, en fidelidad al Espíritu de la vida, inician la búsqueda de una nueva forma de vivir. También en los comienzos del siglo XXI, en los márgenes y en las brechas del desorden mundial, en el Sur pero también en el Norte, «la vida continúa, renacida y organizada hasta en los pueblos desplazados, perseguidos, obstaculizados y exterminados...» (Movimiento Continental de los Cristianos por la Paz con Justicia y Dignidad, 2004).

En las sombras oscuras de los apocalipsis, nuevas visiones de esperanza florecen en distintas partes del mundo. Estas visiones incluyen conversiones realmente radicales de una fe ciega en la ciencia, la tecnología y el mercado y un rechazo de la espiritualidad de la clase media de consumismo con sus compras interminables para apagar el hambre de nuevas necesidades y deseos inducidos en las masas. Más y más gente promueve un «retorno a comunidades en una escala más pequeña, centrada en lo local, más democrática y ecológicamente responsable, que estarían interrelacionadas de varias maneras mutuamente

benéficas en una civilización con múltiples centros y lazos planetarios. Siguiendo el pensamiento de su amigo y colega mártir, Ignacio Ellacuría, Sobrino llama a esto «una civilización de la pobreza» (Sobrino, 1993), y los Zapatistas la llaman «un mundo donde quepan todos los mundos» (Comando General del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional, Comité Clandestino de Revolución Indígena).

En conexión con esto, quizá lo más escandaloso de la Notificación de la CDF sobre las obras de Sobrino, y de otros documentos, es la ausencia de la mínima alusión de sensibilidad hacia los signos de los tiempos. No hay en esos documentos signos de interés hacia realidades como: las muchas irrupciones de nuevas voces, la vasta expansión de los horizontes epistemológicos, las nuevas posibilidades para un diálogo mundial, así como el desafío de realizar la traducción entre las diversas culturas con pleno respeto mutuo; los cambiantes horizontes del sufrimiento, la desesperación, la esperanza... En esos documentos hay pocas indicaciones de signos concretos de esperanza hacia el futuro, y ninguna sorpresa respecto a la actuación del Espíritu Santo en la historia. Y, en este sentido, estos documentos divergen radicalmente del espíritu reflejado por la *Gaudium et Spes* y otros documentos del Concilio Vaticano II.

Y en las comunidades locales, los movimientos e iglesias o sinagogas, mezquitas y otros lugares de culto, y en lugares de asamblea social como el Foro Social Mundial, hay muchas experiencias de Pentecostés en estos tiempos de transición de época. Son éstas nuevas experiencias del Espíritu, llenas de fuerza, por encima de las diferencias, brechas y barreras que tradicionalmente han dividido a los pueblos. Son experiencias de diferentes lenguas, acentos, dialectos, pueblos... de muchos lugares, culturas y lenguas, religiones y políticas, que llaman al repentimiento y conversión, y que inspiran un respeto más profundo para las diferencias y para solidaridades más amplias. Señalan un camino colectivo hacia adelante, en este período en el que toda la creación gime en dolores de parto de un nuevo nacimiento (Rom 8, 22).

Lee Cormie

Facultad de Teología, Colegio de St. Michael
y la Escuela de Teología de Toronto, Canadá

Traducción de Richard Renshaw, Montreal, Canadá

Bibliografía

Dussel, Enrique. «World-System and 'Trans'-Modernity». Trans. Alessandro Fornazzari. Nepantla 3, no. 2 (2002): 221–44.

General Command of the Zapatista Army of National Liberation –Clandestine Revolutionary Indigenous Committee. «Words of the EZLN in Puebla.» Puebla, Mexico, 2001. Http://flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/2001/ccri/ccri_puebla_feb.html (accessed 06/9/18).

McKibben, Bill. «Climate Change and the Unraveling of Creation». Christian Century 116, no. 334 (8 December 1999): 1196–99. Http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1518 (accessed 05/9/13).

Movimiento continental de los cristianos por la paz con justicia y dignidad. «Mensaje a los Cristianos del Continente.» Encuentro Continental y Internacional. Bogotá, Columbia, 2004. Http://web.archive.org/web/20041210205746/www.cristianosporlapaz.org/mensaje2.htm (accessed 07/4/10).

Palumbi, Stephen. The Evolution Explosion: How Humans Cause Rapid Evolutionary Change. New York, NY: Norton, 2001.

Santiago, Irene. «A Fierce Struggle to Re-Create the World.» In World Social Forum Challenging Empires, eds Jai Sen, Anita Anand, Arturo Escobar, and Peter Waterman, xiv-xvi. New Delhi, India: Viveka Foundation, 2004. Http://www.choike.org/documentos/wsf_foreward_santiago.pdf (accessed 06/1/8).

Sobrino, Jon. «Letter to Ignacio Ellacuria». Letter to the Churches 13, no. No. 294 (16–30 November 1993): 8–10. Http://www.crispaz.org/news/snet/1998/0198.pdf (accessed 05/9/8).

_____. «Preface to the English Edition». In Christology at the Crossroads: A Latin American Approach, trans. John Drury, xv-xxvi. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978.

_____. «A Theologian's View of Oscar Romero». In Archbioshop Oscar Romero: Voice of the Voiceless. (The four pastoral letters and other statements, with introductory essays by Jon Sobrino and Ignacio Martín-Baró), trans. Michael Walsh. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.

Análisis de la «Notificatio» desde una mirada bíblica

Dada la premura con que los textos de Jon Sobrino fueron analizados y comentados con el «procedimiento urgente» de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que sólo un distraído no relacionaría con la próxima reunión de los obispos latinoamericanos en Aparecida, hemos podido ver una «Notificatio» (Notificación) y una consiguiente «nota posterior» que nos parece necesario comentar. (Se nos perdonará el uso del latín en más de una ocasión, pero parece que debemos volver a él; aunque lo traduciremos para el 'escaso' 99,7% de la población latinoamericana que no lo conoce).

Podríamos comentar algunos aspectos, como por ejemplo que antes de que la «Notificatio» viera la luz (es una metáfora; lo aclaramos porque otro distraído podría entender que si la vio es porque no viene de la luz, o porque no la conoce) el arzobispo de El Salvador, del Opus Dei, manifestando más una expresión de deseos que la realidad, afirmó de Sobrino sería censurado, no podría dictar clases ni publicar libros con autorización eclesiástica. Cosa que no ocurrió.

Podríamos anotar también que una de las cosas por las que se lo «notifica» es porque afirma que la eficacia de la muerte de Jesús «se muestra más bien a la manera de la causa ejemplar que de la causa salvífica. Pero no quita esto que no sea eficaz». La Congregación romana acota: «La eficacia de la redención y de la salvación operadas por Cristo no pueden reducirse al buen ejemplo que éste nos ha dado» (# 10). Sin detenerme en un análisis exhaustivo, anoto que ya que se dice que «Lex Orandi, Lex Credendi» (la ley de la oración es la ley de la fe) (Catecismo 1124) no sería extraño que Sobrino haya tenido en cuenta la oración que el «Misal Romano» tiene como «Collecta» (oración colecta) nada menos que para el Domingo de Ramos en la Pasión del Señor: «Dios todopoderoso y eterno, / que para dar al género humano / un *ejemplo de*

humildad / determinaste que nuestro Salvador se encarnara / y padeciera la cruz / concédenos que seamos dignos del *testimonio de su Pasión* / y así podamos participar un día de su Resurrección / Por nuestro Señor Jesucristo...»

Pero dejaré este y otros temas a otros estudiosos y me centraré en los temas más específicamente bíblicos de la «Notificatio» (Notificación).

Los *sabios romanos* nos informan que el «lugar metodológico» es la «fe de la Iglesia», y ese es el «desde» donde se elabora la «ciencia de la fe». Siguiendo el «modus operandi» (modo de obrar) de la Congregación, podríamos decir que eso «parece insinuar», «da pie a la sospecha», que esa «fe de la Iglesia» son antes bien los «Credos», que el «sensus fidei - sensus fidelium» (sentir de la fe - sentir de los fieles). Debemos tener presente que «la infalibilidad de la Iglesia no se realiza sólo en el sector de los jerarcas, sino en la coordinación de estructura y vida, de fe y enseñanza. La enseñanza de la Iglesia vive de la fe que en ella se realiza, como la fe vive de la enseñanza. Los datos fundamentales del espíritu en el mundo sólo pueden subsistir, porque cada generación los irriga de nuevo con su sangre» (J. Ratzinger, El nuevo pueblo de Dios, Barcelona 1972, 168). Puesto que nadie con conocimientos bíblicos negaría que la fe es «encarnada» (ese es el sentido del término hebreo 'amán) y que Jesús elige hablar «desde el lugar del pobre» (nadie pensaría que las parábolas o las bienaventuranzas de Jesús son discursos académicos, cosa que llevó al biblista alemán J. Jeremías a afirmar que «el reino pertenece *únicamente* a los pobres. (...) Dios regala la revelación, no para los teólogos eruditos, sino para los incultos (Teología del nuevo Testamento, Salamanca 1974, 142). Sólo quien lea la Biblia exclusivamente desde un escritorio podría negar que «la Buena Noticia se proclama a los pobres» (Mt 11,5; Lc 4,18), que la Iglesia es Iglesia de los pobres (Juan XXIII, Juan Pablo II), y la fe de los pobres y la situación de vida y de muerte de los pobres es el lugar privilegiado desde donde esa vida y esa fe se deben volver «palabra sobre Dios» (theo-logía).

Con este punto de partida, la «Notificatio» (notificación), «parece insinuar», «da pie a la sospecha» de que para algunos teólogos se debe hacer exégesis e interpretar la Biblia (y no en todos los casos, como veremos), pero aceptar «explicitis verbis» (al pie de la letra) los concilios y los dogmas, como si estos no nacieran y se expresaran en un lenguaje y un tiempo determinados. Así dirá la «Notificatio» (notificación):

Sobrino, «no tiene en cuenta el hecho de que el sujeto *transtemporal* de la fe es la Iglesia creyente y que los pronunciamientos de los primeros concilios han sido aceptados y vividos por toda la comunidad eclesial». (# 3).

La obra de Sobrino -es evidente- tiene dos grandes partes, la primera (*Jesucristo liberador*) más centrada en el «Jesús histórico» y la segunda (*La fe en Jesucristo*) más atenta a las «confesiones de fe». La «Notificatio» (notificación) no parece haberlo tenido en cuenta (o no haber querido tenerlo en cuenta). Detengámonos un instante en la primera parte, *Jesucristo liberador*:

Durante mucho tiempo en el siglo XX fue evidente que había una «distancia» entre «el Cristo de la fe y el Jesús de la historia», pero no se creía que se pudiera acceder con cierta probabilidad a este último. Los Evangelios predican una Buena Noticia y Jesús aparece como «escondido», como mediado por el prisma de la fe en el Resucitado, por la situación de vida o de muerte de la comunidad a la que el evangelista predica. Sin embargo desde hace un tiempo (se la ha llamado la «Tercera cuestión») los estudiosos creen que es posible aproximarnos con alguna probabilidad a dichos y hechos históricos de Jesús. Para eso se han propuesto una serie de métodos, criterios o elementos que nos permiten este acercamiento y «desvelarlo 'detrás' del prisma de la predicación». No se afirma que «este -y sólo este- sea Jesús» sino que «esto es lo que podemos saber con cierta certeza». Seguramente Jesús dijo e hizo mucho más que esto, pero -al menos con los medios de los que hoy disponemos- esto podemos afirmarlo con alguna o bastante probabilidad. Particularmente en el tomo primero, Sobrino recurre precisamente a estos métodos. Es aplicándolos que puede afirmar –como lo señala la «Notificatio» (notificación): «Digamos desde el principio que el Jesús histórico no interpretó su muerte de manera salvífica, según los modelos soteriólogicos que, después, elaboró el Nuevo Testamento: sacrificio expiatorio, satisfacción vicaria [...]. En otras palabras, no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte, como hizo después el Nuevo Testamento» (*Jesucristo*, 261). «En los textos evangélicos no se puede encontrar inequívocamente el significado que Jesús otorgó a su propia muerte» (*ibidem*). «...puede decirse que Jesús va a la muerte con confianza y la ve como último acto de servicio, más bien a la manera de ejemplo eficaz y motivante para otros que a la manera de mecanismo de salvación para otros. Ser fiel hasta el final, eso

es ser humano» (*Jesucristo*, 263). Esto que afirma Sobrino no es diferente de lo que afirman una gran cantidad de estudiosos, católicos o no, en sus trabajos sobre el Jesús histórico, o incluso grandes teólogos como K. Rahner. Los eruditos romanos pretenden responder a este planteo de Sobrino afirmando que «No se toman debidamente en consideración los pasajes evangélicos en los que Jesús atribuye a su muerte un significado en orden a la salvación; en particular Mc 10,45: 'el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos'; y las palabras de la institución de la eucaristía: 'Ésta es mi sangre de la alianza, que va a ser derramada por muchos'... (# 9)». Precisamente, afirmar que «Jesús atribuye» debería ir acompañado por alguno de los muchos métodos o criterios de acceso a Jesús, cosa que la «Notificatio» (notificación) no hace. Como decimos, la gran mayoría de los estudiosos afirma que «el prisma post-pascual» es el que da a la muerte de Jesús tal interpretación; es decir: que Jesús, ante la proximidad de la muerte –la cual con toda probabilidad veía como cada vez más inminente como una consecuencia de su plena fidelidad a Dios revelado como Padre y a los despreciados revelados como hermanos- no parece haber dado un sentido específico a esa muerte libremente afrontada. El cristianismo primitivo, que anuncia que este Jesús es «Mesías» debe enfrentar la duda y el debate con sus hermanos judíos: ¿dónde se habla de un «Mesías» derrotado? Ciertamente será la Biblia la que les deberá dar ese sentido y la respuesta, y los cantos del Siervo sufriente de Yahvé de Isaías serán el primer texto que permitirá decir que «murió... según las escrituras» y además, afirmar que esa muerte es vicaria: «por nuestros pecados» (1 Cor 15,3 que es probablemente el texto de tradición más antiguo de todo el N.T.). Es esa misma clave de «muerte... por» la que los cristianos reflejarán en los Evangelios cuando prediquen a Jesús en sus comunidades, y por tanto la que dará sentido a la muerte, vista como «rescate» (así Mc 10,45) o en las palabras de la cena, que ciertamente se transmitieron y actualizaron en las comunidades cristianas como lo refleja Pablo (1 Cor 11,23-26). Nótese, además, que en ambos textos de 1 Corintios, el Apóstol afirma que eso que él trasmite es a su vez algo que él ha recibido (11,23; 15,3). El sentido salvífico de la muerte de Jesús, y su interpretación como Siervo sufriente de Yahvé, parece más bien una interpretación del cristianismo primitivo del escándalo de la cruz antes que una interpretación del mismo Jesús.

Si –como se afirma- la reconstrucción hipotética de Sobrino es errónea, ¿por qué lo es?, ¿qué argumentos hay para afirmar esto? La repetición mera de citas bíblicas no es en nada una explicación de lo

erróneo de la afirmación; es más, parece algo bastante cercano a una lectura fundamentalista, lectura que la Pontificia Comisión Bíblica ha llamado: «suicidio del pensamiento» (*La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993, 19). En realidad, la reconstrucción hipotética de la Congregación romana es la que aparece como errónea, al menos por no dar aquí ningún criterio metodológico de acceso a Jesús histórico para afirmar sus dichos.

Siguiendo más adelante, ya entrando en la «fe de los discípulos», *la Fe en Jesucristo*, la «Notificatio» (notificación) «parece insinuar», «da pie a la sospecha», que la «cristología» a la que recurre es una «cristología de títulos» («Hijo», «Señor», «Dios») lo cual es algo bastante dejado de lado por los modernos estudiosos de la Biblia. Sin embargo, señalemos que todos estos «títulos» que indica son coherentes con lo que se llama una «alta cristología» en el N.T., es decir, términos que incluyen «un aspecto de la divinidad», al decir de R. E. Brown.

Por un lado, es evidente que la fe cristiana proclamó a Jesús, en Nicea (325) «Dios verdadero de Dios verdadero...», y esto en conflicto con los arrianos que lo negaban. El tema siguió siendo polémico y nuevos concilios fueron necesarios para profundizarlo (Constantinopla -381-, Efeso –431- y Calcedonia -451-; los primeros cuatro concilios ecuménicos). Es evidente que Nicea es el punto de llegada de un camino iniciado en el N.T. Pero, por otra parte, Nicea, para poder afirmarlo con claridad, debe recurrir a un lenguaje helénico y abandonar el lenguaje bíblico, como hoy se afirma sin dificultad. Finalmente, es evidente que los arrianos (entre otros, la mayor parte de la jerarquía de la Iglesia en ese entonces) recurría al N.T. por lo que es evidente que la divinidad de Jesús no es allí un dato tan obvio. Lo que dice Jon Sobrino es precisamente que el Nuevo Testamento, en los pocos textos donde Jesús es llamado «Dios»-o que incluyen algún aspecto de la divinidad- no lo hacen del mismo modo que en Nicea, «no afirman claramente la divinidad» son «expresiones que, en germen, llevarán a la confesión de la divinidad» y finalmente: «En los comienzos no se habló de Jesús como *Dios* ni menos de la *divinidad* de Jesús, lo cual sólo acaeció tras mucho tiempo de explicación creyente, casi con toda probabilidad después de la caída de Jerusalén»... Es evidente que para Sobrino ese «mucho tiempo» es de sólo ¡40 años!, y no se debe olvidar que la mayoría de los escritos del N.T. se han redactado ¡después de la caída de Jerusalén! Acá es donde debemos claramente distinguir lo que Jesús –o los discípulos- puedan haber dicho en el contexto de la resurrección, de lo

que varios años más tarde proclamó la comunidad; sino «no sería fácil explicar la ausencia de este título en documentos de la confesión cristiana anteriores a los '60» (R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology,* New York 1994, 190 n.280). Escritores cristianos del s. II como Ignacio de Antioquía son más explícitos aún y un escritor romano, Plinio, en una carta al emperador cuenta que los cristianos cantan himnos a Cristo «Sicut cuasi Deo» («como a un Dios»). Es interesante notar –por otro lado- que la aplicación de categorías divinas a Jesús se extiende geográficamente (no es sólo una región la que reconoce a Jesús con estas categorías, y si bien el título no parece tener su origen en el ambiente griego sino judío, no puede negarse una gradualidad, ya que la influencia veterotestamentaria de los primeros cristianos impedía semejante consideración. Probablemente, el uso de títulos como «Kyrios» (Señor) haya sido –particularmente en contexto litúrgico- un modo de ir aproximando la confesión de fe a lo que más claramente a fin del siglo I se proclamará como «Señor mío, y Dios mío» (Jn 20,28). Es interesante notar el contexto claramente litúrgico de los textos que refieren a Jesús como Dios en el N.T., incluso este último que parecería una excepción a lo dicho, pero no debe olvidarse que esta narración se presenta como ocurrida un domingo, con los discípulos reunidos con Jesús, lo que parece remitir a una fórmula de fe conocida en la comunidad (con colaterales connotaciones políticas, ya que el Emperador era reconocido como «Señor y Dios nuestro»).

Como puede verse, no se entra en el terreno específicamente «metafísico» (como sería el caso de Nicea), y se ve que bien puede afirmarse que el N.T. presenta una cristología con afirmaciones que «en germen, llevarán a la confesión de la divinidad».

Por otra parte, resulta muy confuso afirmar que «la confesión de la divinidad de Jesucristo es un punto absolutamente esencial de la fe de la Iglesia desde sus orígenes y se halla atestiguada desde el Nuevo Testamento» (# 4): el cristianismo de los orígenes, quizá anterior a la caída de Jerusalén, difícilmente podría afirmar esto, como se ha visto: en todas las cartas de Pablo –donde sí utiliza claramente Kyrios (Señor)- no hay referencias a la divinidad; la única excepción aparente es Rom 9,5, pero es un texto discutido: es posible que aquí «Dios» refiera como exclamación al Padre; en cambio, si refiere a Cristo, como es también posible, se debe notar que las referencias a Jesús como Dios empiezan como una extensión de títulos divinos al Resucitado (es la resurrección la que lo «vuelve» Mesías, Hijo, Señor y –ahora- Dios... «Dios lo exaltó y le dio el nombre sobre todo nombre... Jesús es Señor» Fil 2,9-11).

También la «Notificatio» (notificación) señala que el N.T. afirma que «Jesús es Señor y todas las cosas son creadas por (medio) de él» (1 Cor 8,6). ¿Cómo interpreta este texto? «que Jesús es Dios, que es creador y omnipotente» (# 6). Difícilmente sea esto lo que dice Pablo, como lo afirman la mayor parte de los comentaristas: ser creador (se dice de Dios, el Padre) no es lo mismo que ser «mediador» de la creación (lo que 1 Cor dice de Cristo). Una vez más, los textos bíblicos parecen elegidos para sostener lo que de antemano quieren que digan, y son presentados sin ningún análisis ni mediaciones exegéticas. Es posible que textos como 1 Cor 8,6 vaya vislumbrando algo cada vez más divino en Cristo, y así prepare textos como Rom 9,5 y –más adelante- otras expresiones cada vez más profundas de discípulos de Pablo (Col 2,2; 2 Tes 1,12; Tit 2,13) pero esto muestra, una vez más, una gradualidad y profundización del pensamiento que comienza en el cristianismo primitivo y culmina en Nicea.

Esta cita paulina, usada sin ningún criterio de interpretación, como se hace en prácticamente toda la «Notificatio» (notificación) es relacionada con la proclamación del concilio de Éfeso de María como «Theotókos» (Madre de Dios) y se afirma que «no es por tanto correcto decir que no se predica de Jesús lo divino ilimitado» (#6). Ciertamente esto podría «dar pie a la sospecha», o «parece insinuar» que todo lo divino ilimitado que se predica de Dios debe predicarse de Jesús, con lo que hasta se podría decir que Jesús es «impasible», «inmutable», «inmortal», «invisible», etc... lo cual ciertamente es bastante difícil de afirmar. *En el tenor literal de estas frases,* la «Notificatio» (notificación) *refleja la llamada teología* docetista*, que resulta incompatible con la fe católica... Esta afirmación* de la «Notificatio» (notificación) *sería comprensible solamente en el contexto de la cristología* docetista *en la que no resultan claras* las dos naturalezas de Jesús (las cursivas de este párrafo son citas textuales de la «Notificatio» [notificación] #5-6 aunque señalando otra herejía que la misma «parece insinuar» o que «da pie a la sospecha»).

En este contexto se cuestiona la comprensión de Sobrino sobre lo que se llama la «comunicatio idiomatum» (comunicación de los idiomas, «es decir, la posibilidad de referir las propiedades de la divinidad a la humanidad y viceversa», #6); en esto Sobrino parece influido por K. Rahner quien afirma: «Pero el contenido del 'es' en frases de la comunicación de idiomas en la cristología precisamente no se apoya en tal identificación real, sino en una unidad singular de realidades diferentes que guardan entre sí una distancia infinita, una unidad que no se da en ninguna otra parte y que es misteriosa en lo más profundo. Pues Jesús

en y según su humanidad, que nosotros vemos cuando decimos 'Jesús' no 'es' Dios, y Dios en y según su divinidad no 'es' hombre en el sentido de una identificación real.» (Curso fundamental sobre la fe, Barcelona 1979, 340).

Finalmente, una cuestión más: Sobrino afirma que Jesús es creyente «como» nosotros. Para empezar, notemos que al decir «como» puede querer decir «tanto como» o «como también nosotros». La estrecha relación de Jesús con su Padre puede invitar a dudar que Jesús tuviera *tanta fe* como nosotros, pero ¿tenía fe, *así como nosotros* también la tenemos? Así lo afirma Sobrino según la «Notificatio» (notificación): «Por lo que toca a la fe, Jesús es presentado, en vida, como un creyente como nosotros, hermano en lo teologal, pues no se le ahorró el tener que pasar por ella. Pero es presentado también como hermano mayor, porque vivió la fe originariamente y en plenitud ([Heb] 12,2). Y es el modelo, aquel en quien debemos tener los ojos fijos para vivir nuestra propia fe» (*La fe*, 258). Evidentemente, volvemos a la reflexión sobre la persona histórica de Jesús. Así afirma K. Rahner: «En sí y de suyo Jesús vivió de forma natural en el entorno religioso de su pueblo (...) que él aceptó y vivió en conjunto (...) como legítimo y querido por Dios (...) Jesús se sabe radicalmente cerca de Dios, que para él no es ninguna cifra en orden a la importancia del hombre, sino la última realidad como obvia y vivida en forma espontánea (...) La autoconciencia humana de Jesús se confrontaba con Dios en una distancia de creatura, con libertad, obediencia y adoración lo mismo que cualquier otra autoconciencia humana» (ib. p. 292-4). Así entendido, parece difícil negar que Jesús sea un creyente; se puede debatir con Sobrino su exégesis de Heb 12,2 pero difícilmente negar fe en Jesús. Para el mundo bíblico, como hemos señalado, «creer» ('aman) significa «afirmarse en», «edificarse sobre». La imagen que subyace a todo esto es la de Dios como «roca» (*YHWH es mi roca*). No parece fácil negar que para Jesús, Dios, su Padre, sea sobre quien él ha edificado toda su vida; su fidelidad al Padre (en quien se fida, en quien con-fía).

Se cuestiona –además- que Sobrino indique el «peligro» de las afirmaciones de fe puestas por escrito en los concilios... La «Notificatio» (notificación) afirma que *no tiene ningún fundamento hablar de la peligrosidad de dichas fórmulas, al ser interpretaciones auténticas del dato revelado.* (# 3). Pero lo mismo que Sobrino afirma K. Rahner: «Las fórmulas cristológicas 'es' -'el mismo' es Dios y hombre- permanecen por tanto, como supuestas paralelas de las frases 'es' en el uso restante del lenguaje usual,

en *peligro constante de una falsa interpretación*, que se apoya precisamente en dicho paralelismo...» (ib. pp. 340-1; subrayado en el original). Esto está dicho –además- en el contexto de una helenización del lenguaje para enriquecer la propuesta de la fe, que la «Notificatio» (notificación) quiere interpretar –extrañamente- como que «si usaron los términos y los conceptos de la cultura de su tiempo no fue por adaptarse a ella; los concilios no significaron una helenización del Cristianismo, sino más bien lo contrario. Con la inculturación del mensaje cristiano la misma cultura griega sufrió una trasformación desde dentro y pudo convertirse en instrumento para la expresión y la defensa de la verdad bíblica» (# 3). La frase –como puede verse- se contradice en sí misma y no necesita ser analizada...

¿Qué podemos decir, finalmente, sobre la «Notificatio» (notificación)? Notemos algunas cosas marginales: se dice reiteradas veces que hubo que recurrir a un «procedimiento urgente» para este análisis, pero Jon Sobrino responde en marzo de 2005 el pedido formulado en julio de 2004, y el «procedimiento urgente» hace que se trate el ¡23 de noviembre de 2005! Y –por lo tanto- se decidió publicar «la presente Notificación» la cual se publica ¡en marzo de 2007! (¿anda mal el correo vaticano?). Curiosamente, a dos meses de Aparecida, casi como si se pretendiera decir: «¡de eso no se habla!»

Muchas veces se dice que «el Autor evidentemente tampoco la niega, pero no la afirma con la debida claridad y da pie a la sospecha» #4; «sugiere» #5; de allí se «deriva» # 6... Parece muy extraño que se analicen con la «ciencia de la fe» textos por los que miradas -sospechadas de subjetividad- sospechan, infieren, o derivan...

No aludí en nada de lo dicho al # 7: la referencia al *Reino*. El texto es paupérrimo, y no resiste el análisis: mezcla la referencia a Jesús mediador del reino con otras mediaciones; parece más una apología de textos de Juan Pablo II que un serio análisis del tema del Reino en el N.T. y el ministerio de Jesús. Curiosamente la «nota explicativa» #1 (una extraña «addenda» [añadido] que parece decir «pero no vayan a creer que los pobres no nos interesan»...) sostiene: «Sobrino manifiesta su preocupación por la situación de los pobres... esta situación es ciertamente la de la Iglesia entera». Ante esto así dicho, debería destacarse que esa preocupación como la de Sobrino por los pobres ¡no se nota!; no es eso lo que parece mostrarse cuando en el discurso de Benito 16 a los nuncios de América Latina, la palabra «pobres» aparece sólo ¡una

vez!, mientras que «sectas» aparece 3 veces, «familia», 3 veces, «vocaciones» 4 veces, y se cita 3 veces a «mi amado predecesor» y ninguna a la Biblia (tampoco aparecen palabras como «neoliberalismo», «CEBs», «liberación»...). Si realmente esa preocupación es la de la «Iglesia entera» deberían hacer un poco de esfuerzo en demostrarlo...

Es interesante la afirmación: «De nuevo aparece aquí la dificultad a la que antes se ha hecho mención en cuanto al uso que el P. Sobrino hace del Nuevo Testamento. Los datos neotestamentarios ceden el paso a una hipotética reconstrucción histórica, que es errónea» (# 9). Como hemos señalado, esto parece exactamente lo contrario: surge *la dificultad al uso* que la «Notificatio» (notificación) *hace del N.T.* (etc...) Una vez más, parece que si donde dice «Jon Sobrino» se anotara «Notificatio» (notificación) se podrían extraer conclusiones semejantes, aunque desde otra perspectiva.

La «Notificatio» (notificación) concluye diciendo que «El fin de la presente *Notificación* es, precisamente, hacer notar a todos los fieles la fecundidad de una reflexión teológica que no teme desarrollarse dentro del flujo vital de la Tradición eclesial» (#11); debemos reconocer que si ese es «el fin» de la «Notificatio» (notificacion) ciertamente ¡no lo ha logrado!

Eduardo de la Serna

Profesor de Biblia / Sagradas Escrituras / Nuevo Testamento
Quilmes – Argentina

Jesucristo como *chakana*

Esbozo de una cristología andina de la liberación

1. Introducción

La «opción preferencial por las y los pobres», definida en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, y ratificada en la III Conferencia General en Puebla, viene contextualizándose en los últimos veinte años para grupos humanos de diferente sexo, raza y pertenencia cultural. En el contexto andino, se habla de una «opción teológica y eclesial por las y los indígenas», una «opción por los pueblos olvidados y marginados», una «opción por religiosidades y espiritualidades autóctonas».

La fe de los pueblos andinos originarios e indígenas resulta un *locus theologicus* –un «lugar teológico»- predilecto para desarrollar y reelaborar los principales temas teológicos, en diálogo intercultural crítico con la tradición dominante y clásica de Occidente. La condición de pobres y marginados, de «olvidados» y estigmatizados les otorga a los pueblos indígenas del ámbito andino una base hermenéutica excepcional.

La figura de Jesús de Nazaret como el *Taytayku* («nuestro padre») Cristo ocupa en el imaginario religioso de los pueblos andinos (sobre todo quechuas y aimaras) un lugar predilecto, más visible e incorporada en la religiosidad popular que la primera (Padre) y tercera persona (Espíritu) de la Trinidad. Las fiestas religiosas están centradas en torno a las hierofanías de Santos, Vírgenes y Cristos (cristofanías); estas últimas siguen el curso del año litúrgico, con tres grandes hitos: Navidad, Viernes Santo (incluyendo Pascua de Resurrección) y la Fiesta de la Cruz (3 de mayo).

Parece que los *jaqi* y *runa* andinos («personas» en aimara y quechua, respectivamente), hayan tomado muy al pie de la letra la catequesis tradicional del *credo* que salta del nacimiento a la pasión, pasando por alto la prédica y praxis de Jesús. La imagen que la gente andina tiene de Jesús, parece ser centrada en su función cósmica, salvífica y mediadora, y no en la figura histórica de Jesús, carpintero y judío de Nazaret.

2. *T'unupa*: Jesús disfrazado de mendigo

En el Altiplano peruano y boliviano, sigue vivo entre la población quechua y aimara el mito de *T'unupa* (o *Tonapa*) que se ha sobrepuesto en la época colonial en la figura de Jesucristo. Según el testimonio de un *jaqi* aimara de Juli (extremo sur del Perú):

> «Mi abuelo contaba el mito de *T'unupa*; diciéndonos que *T'unupa* era el hijo del *dios* Wiraqucha. El dios había ordenado la tierra, el cielo, el sol, la luna, las estrellas y todas las cosas. Y después había enviado a su hijo a enseñar a la humanidad una vida armónica con la naturaleza. Mientras recorría los poblados, enseñaba a los/las campesinas a sacar el mayor beneficio de la tierra, sin dañarla; predicaba contra la flojera y la borrachera y resaltaba los fundamentos de la solidaridad y la misericordia» (Testimonio personal).

El mito de *T'unupa* se hace especialmente interesante para una reflexión cristológica liberadora, por las diversas manifestaciones que ha tenido. Una de ellas es interpretada como «Cristo andino», hombre sabio, humilde y predicador de la misericordia. De la misma forma, la figura de *T'unupa* es identificada a menudo con San Bartolomé o Santo Tomás. Se habla de una «proto-evangelización» legendaria de los Andes por el apóstol Tomás (*T'unupa*). La palabra *t'unupa* parece ser proveniente del idioma y de la cultura pukina, señores de *Tiwanaku* (pueblo en la actual Bolivia, conquistado por los Incas).

Uno de los aspectos religiosos que más llamó la atención de los primeros evangelizadores fue la misteriosa Cruz [precolonial] de Carabuco (lo que devenía en la llamada «cruz andina»), atribuida por algunos misioneros a Santo Tomás o San Bartolomé y asociada en última instancia al dios o héroe fundacional *T'unupa* (*Tonapa*, *Tarapaca* e incluso hijo de *Viracocha* o *Wiraqucha*). Este héroe legendario fue llamado a veces también el «Cristo andino», por sus milagros, persecuciones y final liberación, tras la cual navegó por el lago y abrió el río Desaguadero. Hasta hoy un volcán al norte del salar de Uyuni lleva su nombre.

> «[...]ha llegado a estas provincias y reinos de *Tawuantinsuyu* un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos, y con camisas algo largas, y dicen que era un hombre pasado más que de moco, que trajera las canas, era flaco, el cual andaba con su bordón, y era quien enseñaba a los naturales con gran amor, llamándoles a todos hijos e hijas, el cual no fue oído ni hecho caso por los naturales, y cuando andaba por todas las provincias ha hecho muchos milagros visibles; solamente con tocar a los enfermos, los sanaba, el cual no traía interés ninguno ni atraía tanto, el cual dicen que hablaba todas las lenguas mejor que los naturales, y le nombraban *Thonapa* [...]».

Según el mito, *T'unupa*, hijo del dios supremo Wiraqucha, andaba disfrazado de mendigo de pueblo a pueblo, predicando la Buena Nueva de la liberación y de una vida digna para todas y todos, curando a enfermos y mostando su amor por las y los indígenas. Sin embargo, fue rechazado por muchos, lo que trajo desastres naturales y la petrificación de los malhechores. En varias ocasiones, una viuda le acogió y se salvó de las consecuencias fatales para los demás.

La figura mítica de *T'unupa* fue reinterpretada por la población andina, a través de la catequización, como la figura de Jesucristo, peregrino y mendigo, curador y amante de las y los humildes, libertador de este pueblo subyugado por el Imperio incaico y posteriormente por los colonizadores españoles. *T'unupa*-Jesús es una figura subversiva de resistencia y de esperanza que venía fundiéndose con otro mito muy importante y de gran peso hasta hoy día: el mito de *Inkarrí*.

3. Inkarrí: Jesús resucitado en medio del pueblo andino

A poco tiempo de la Conquista, la población andina creó un mito que tiene elementos apocalípticos (en el sentido bíblico) de resistencia y esperanza, y que a la vez es una lectura dramática de la situación del pueblo andino. Según el relato, el dios supremo *Wiraqucha* tenía dos hijos: *Inkarrí* (es la forma quechuizada de las palabras españolas «inca» y «rey») y *Españarrí* («Rey de España»); según otras versiones: Inka y Jesús. Entre los dos hermanos, se produjo un conflicto de vida y muerte [la Conquista], con tal que *Inkarrí* fue descuartizado por *Españarrí*, y sus partes desparramadas por los cuatro vientos (el *Tawantinsuyu* o «imperio de las cuatro partes», pero ahora conquistado).

Aunque la población autóctona identificó en un inicio *Españarrí* con el nuevo «dios Jesús», muy rápidamente lo vio como encarnación de *Inkarrí* quien corrió la misma suerte como Jesucristo en la cruz, bajo otro imperio igualmente sanguinario e injusto [el Imperio romano]. Con tal que *Inkarrí*-Jesús se iba convirtiendo, para la población colonizada y subyugada de los pueblos indígenas, pronto en una figura de esperanza de liberación y restitución de los derechos perdidos.

Según otra versión de la leyenda, *Inkarrí*, al igual que Jesús, fue perseguido por haber defendido a su pueblo contra el invasor, con tal que huye a la selva (*uraypacha* o *yunka* que por los misioneros fue identificado como el «infierno»; aquí tenemos la paralela de la «bajada al reino de los muertos» de Jesús) y sigue viviendo ahí para resucitar un día entre las y los pobres y restablecer el gran imperio incaico. Para muchos, el

revolucionario indígena Tupac Amaru (y Tupac Katari en el caso boliviano; ambos de 1780/1) era una encarnación del *Inkarrí*.

El mito popular de *Inkarrí*-Tupac Amaru tiene muchas paralelas con Jesucristo: Tupac Amaru (como su equivalente boliviano Tupac Katari) fue un líder carismático, luchó contra la injusticia y explotación de los indígenas, fue descuartizado por el poder colonial, pero resucitaría un día reuniendo sus miembros desde las cuatro regiones (*tawantinsuyo*) para hacer justicia: La parusía de Cristo en términos de la utopía andina.

El mito de *Inkarrí* es tanto un relato de resistencia contra el poder de ocupación y la civilización europea (incluso el catolicismo español), como también una suerte de interpretación indígena de la resurrección de Jesús y su última venida (parusía), para llevar a cabo el *atakatástasis*, la recuperación total de toda la creación. Tal como en el resurgimiento del *Inkarrí* resucitaría el pueblo indígena andino, en y a través de la resurrección de Jesucristo (o *Cristorrí*) resucitará el nuevo pueblo de Dios, para dejar atrás los siglos de subyugación y exclusión.

4. Jesucristo como *chakana* (puente cósmico)

Según las encuestas entre cristianas y cristianos andinos, la cristología andina popular afirma con la Iglesia oficial que Cristo es Hijo de Dios hecho hombre, que vino a la tierra para redimirnos por la muerte en la cruz. Sin embargo, tiene elementos muy propios que tienen que ver con el trasfondo del pensamiento andino y las mitologías andinas (entre ellas los mitos de *T'unupa* y de *Inkarrí*).

En primer lugar, para los *jaqi* y *runa* andinos, Jesús es despojado casi completamente de los aspectos históricos. Los dos hitos cristológicos son el nacimiento (Navidad) y la muerte en la cruz (Semana Santa), culminando en la Pascua de la Resurrección y recordada nuevamente en la Fiesta de la Cruz (3 de mayo). Ni la prédica de Jesús, ni sus milagros relatados en el Nuevo Testamento juegan un papel importante en la religiosidad andina, y la resurrección es asociada con Viernes Santo o con el *pachakuti* (cataclismo) andino de la restitución cósmica del orden.

En segundo lugar, Jesús es venerado sobre todo como «*taytacha* (padrecito) milagroso», bajo las múltiples manifestaciones sagradas o cristofanías, y recibe de este modo nombres y títulos muy distintos. En el Perú por ejemplo se lo conoce como «Señor de los Milagros», «Señor de los Temblores», «Señor de Huanta», «Señor de Qoyllur Rit'i», «Señor de Achajrapi». Cada Cristo particular (o cada hierofanía de Cristo) manifiesta un rasgo determinado del Cristo universal.

Las leyendas de estas cristofanías insisten en que *taytacha* Jesús se ha revelado primero a un pobre pastor, un campesino marginal, y que en seguida se producía a menudo un conflicto con el poder eclesiástico oficial que pretendió, en un primer momento, desautorizar la obra milagrosa del *taytacha*. El pueblo autóctono adoptaba, sin embargo, al Cristo milagroso, a pesar de las advertencias e incluso prohibiciones del clero colonial, y se lo hizo suyo (*taytacha* Jesucristo). Las representaciones artísticas y legendarias de estas cristofanías muestras rasgos indígenas, tez oscura y revelaciones en quechua.

En tercer lugar, Jesús se manifiesta sobre todo en el símbolo de la cruz La cruz revela un aspecto importantísimo de la cristología andina, debido a la función que ésta cumple en el pensamiento andino. La cruz es para los *jaqi* y *runa* andinos ante todo una *chakana*, un puente entre diferentes regiones cósmicas, entre arriba y abajo, izquierda y derecha. Los pueblos indígenas de los Andes conocieron la figura y el símbolo de la cruz ya antes de la llegada de los primeros misioneros [por ejemplo la cruz de Carabuco]. La Cruz del Sur, llamada *«chakana* mayor» (hatun o *jisk'a* chakana) por quechuas y aimaras, siempre ha sido un elemento muy importante dentro de la cosmovisión andina.

La cruz andina (*chakana*) tiene una simetría horizontal y vertical, de tal manera que representa el equilibrio cósmico en dos direcciones: de arriba hacia abajo el equilibrio de la correspondencia, y de izquierda hacia la derecha el equilibrio de complementariedad. Además es escalonada, subrayando la función mediadora. Juntos los aspectos reflejan el principio básico de la sabiduría andina: el principio de relacionalidad que es el nucleo mismo de la cristología. Cristo es tanto el relacionador definitivo como la relación ejemplar.

La cruz andina –y por lo tanto Jesucristo- relaciona como *chakana* o puente cósmico los diferentes niveles y aspectos de la realidad, y es por ende el símbolo eminente para lo divino. El vacío en el medio representa este misterio divino de la *chakana* universal que tiende puentes entre lo humano y lo divino, entro lo vivo e inerte, entre lo femenino y lo masculino, entre pasado y futuro, pero sobre todo entre una situación de injusticia, servidumbre y opresión (estado de no redención o de pecado) y una situación de armonía, libertad e inclusión (estado de redención o de gracia).

En los Andes, las cruces, de color verde y sin *corpus*, marcan las puntas de los cerros más elevados. Estos lugares topográficos manifiestan una doble función. Por un lado, siguen siendo los lugares sagrados

de los *achachilas* o apus, es decir: de los espíritus tutelares que protegen a los pueblos y que encarnan la presencia de los antepasados, en especial al ancestro mítico fundador del pueblo o de la aldea. Los nombres de apu o achachila se han convertido en nombres honoríficos para Jesús; en quechua, es usual decir *Apu* Jesús o *Apu Taytayku* (nuestro Padre Dios). En aimara, se distingue más claramente entre los *achachilas* (espíritus tutelares) y *Tata* (Padre) Dios o *Tata* Jesús.

Por otro lado, los cerros con sus puntas son *chakanas* eminentes, es decir: puntos de transición o puentes cósmicos entre el mundo de la vida cotidiana, llamada *kay* o *aka pacha* («este estrato cósmico») y el mundo de arriba, llamado *hanaq* o *alax pacha* («el estrato cósmico de arriba»). Con el símbolo visible de la cruz, la función de *chakana* se potencia en cierto sentido: tanto las puntas de las montañas como la cruz son *chakanas* muy poderosas y eficaces, y en conjunto, tienen un poder salvífico inmenso.

En la religiosidad popular andina, la cruz (llamada también la «Santísima Cruz») no necesariamente se refiere a Jesucristo, sino es considerada un Santo particular. La Fiesta de la Cruz, que empieza el 3 de mayo con la «bajada» de la cruz desde los cerros y culmina en Pentecostés con la «subida», sigue a grandes rasgos la coreografía de la procesión de cualquier Santo, y obedece además a la lógica de los *apus* y *achachilas*. La Cruz es considerada el «Santo protector» del pueblo (que no coincide con el patrono) que vigila desde el cerro más cercano durante once meses. La Fiesta de la Cruz tiene como finalidad asegurarse de esta función protectora, en la que el *Apu Taytayku* se acerca al pueblo mismo, para que «viva» un cierto tiempo (entre bajada y subida) entre nosotros (es decir: en la plaza principal del pueblo en el templo). Pero su morada principal es la punta del cerro, debido a la función de *chakana* imprescindible.

En la Fiesta de la Cruz, la referencia a la pasión de Jesús no juega ningún papel. La cruz es considerada símbolo de vida (por eso el color verde) y de la relación entre lo humano y lo divino. La cruz no lleva *corpus* (a lo mejor pinturas estilizadas del rostro, de las manos y de los pies), pero es adornada y «vestida» de ropa y flores.

Otra presencia de la cruz se da con Viernes Santo, como memoria del «Señor sufriente». La cruz encarna todo el dolor y sufrimiento del pueblo que se «deposita» literalmente en la madera, mediante lágrimas, besos, abrazos y sollozos. Si la cruz misma no tiene *corpus*, se coloca una figura de Jesús agonizante y sangrando a su cabecera. En eso, infieren

diferentes cristofanías, tal como el Señor de la Columna o el Señor de la Agonía que –igual a la cruz en general- ocupan y ejercen las funciones de Santos particulares.

Llama la atención que las representaciones andinas de la pasión y del sufrimiento de Jesús destacan por su intensidad del sufrimiento y de la agonía. Es un símbolo de identificación del sufrimiento del pueblo, de su exclusión y opresión con el Señor agonizante y sufriente. Muchos observadores de la religiosidad popular andina no entienden el lugar trascendental de Viernes Santo y su preeminencia respecto a Pascua de Resurrección. No se trata de un aspecto masoquista o incluso necrófila de los pueblos originarios que se plasma de forma visible en los rituales de Viernes Santo. Tal como las cruces en las puntas de los cerros son símbolos de vida y esperanza, la cruz de Viernes Santo también lo es.

Viernes Santo y Pascua de Resurrección son dos aspectos complementarios de una sola realidad, la dialéctica intrínseca de vida y muerte. En las *Via Crucis* de Viernes Santo, normalmente se incluye como XVa estación la Resurrección. Para las y los creyentes andinos/as, Viernes Santo es más un signo de esperanza que de muerte. Es cierto que la *pachamama* está de luto en estos días de la Semana Santa, porque llora por la suerte de su «pareja» Jesús; por eso, es «intocable» en estos días. Pero por otro lado, la Semana Santa es un periodo de mucha esperanza, de la conversión de sufrimiento y muerte en alegría y pena, de esterilidad en fertilidad, en breve: de la liberación del pueblo.

5. Cristología andina: puente entre sufrimiento y liberación

¿Qué podemos concluir teológicamente de las prácticas, creencias y los rituales en torno a los mitos andinos de *T'unupa* e *Inkarrí*, como también del lugar eminente que ocupa la cruz en la religiosidad popular en los Andes?

En primer lugar, Jesús es visto como un compañero en el camino de los pueblos andinos que comparte la humillación, la marginalización y el despojo. Es «Dios disfrazado de mendigo», encarnado en este pueblo sufriente, pero lleno de esperanza. Jesucristo es el Dios solidario que está al lado de las y los oprimidos/as, que no se junta con los representantes del poder (*Españarrí*), sino que sufre las consecuencias de su oposición al imperio, tal como es el caso con *Inkarrí*.

La identificación de los pueblos andinos con el sufrimiento y la pasión de Jesús, revela su propio martirio y la esperanza de la liberación integral que se interpreta más en sentido cósmico que histórico. En la

imitatio Christi el pueblo andino recobra fuerza para su propia liberación; taytacha Jesús se ha identificado tanto con este pueblo que se le llevó a la muerte en la cruz. La identificación es mutua, aunque la iniciativa corresponde a *taytacha* Dios de enviarnos a su hijo; como respuesta, el *runa* y *jaqi* andinos se identifican con el destino de Jesús, en las figuras de *T'unupa* e *Inkarrí*, pero también en las representaciones del Cristo de la Agonía.

La muerte de Jesucristo en la cruz revela el significado trascendental de este acontecimiento, porque la cruz es mucho más que un madero de tortura, es el símbolo máximo de la reconciliación, de la restitución de un orden corrompido, de la mediación definitiva. La cruz es el puente cósmico (*chakana*), y por lo tanto, Jesucristo es la *chakana* por excelencia, intermediario ejemplar, mediación insuperable.

En la cruz se juntan lo divino y lo humano, lo de «arriba» (hanaq o *alax pacha*) y lo de «abajo» (*kay* o *aka pacha*) de una manera densa (como un «símbolo real»), un sacramento cósmico, una reconciliación definitiva de lo que era antes separado. La cruz encarna la esperanza de la restitución de lo que fue despedazado (la armonía primordial), de un equilibrio dañado, de un orden descompuesto. La cruz es el símbolo del sufrimiento y de la Resurrección, de la muerte y de la vida.

La cruz como *chakana* universal, representada en un sinnúmero de cruces en las puntas de los cerros, simboliza de esta manera uno de los *theologumena* más importantes de la fe cristiana: Dios se hace ser humano. Cielo y tierra ya no están totalmente separados, lo humano y lo divino se tocan y comulgan. La cruz encarna este «puente» y simboliza de esta manera lo más hondo del dogma cristológico: la integración de mundos separados, la anticipación de una «reconciliación» cósmica entre lo que quedó dividido y desarticulado.

Por otro lado, los pueblos andinos han incorporado muy poco de lo que históricamente significaba la cruz, incluyendo la vida y muerte de Jesús. Tal como en el caso de los Santos como intermediarios no se conoce sus vidas y la hagiografía, igualmente en el caso de Jesucristo, lo más importante no es su prédica, su suerte bajo el régimen romano, su pertenencia a la comunidad judía, o su disidencia doctrinal y ritual. Lo que importa es su «función» y su lugar topológico, o mejor dicho: teológico. En este sentido, la cristología andina, incluso en su aspecto soteriológico y harmatológico, se acerca mucho más a una cristología cósmica joánica (del evangelista Juan) que a una cristología «desde abajo» de los sinópticos.

Es cierto que las y los andinos/as prácticamente desconocen el trasfondo histórico y político del símbolo de la cruz. Sin embargo, se identifican también -aunque de forma más bien inconsciente- con el mensaje político y ético: la injusticia, la humillación, el sufrimiento, la opresión, la exclusión. La Buena Nueva ha llegado a *Abya Yala* (nombre autóctono de América Latina) con cruz y espada, originariamente dos instrumentos de agresión y maltrato. La complementariedad simbólica y religiosa entre la cruz cristiana y la *chakana* andina han hecho posible que este símbolo central de la nueva fe no fue identificado en primer lugar con un instrumento de tortura y un instrumento de subyugación –aunque en verdad muchas veces fue usado en este sentido-, sino como símbolo de reconciliación cósmica y de vida plena.

La liberación definitiva, anticipada en la Resurrección de *taytacha* Jesús, se espera con la llegada final (parusía) de Jesucristo, concebida a la manera del restablecimiento de la armonía primordial, perdida por el pecado, tanto estructural como personal, sobre todo por la ruptura del orden cósmico (*pacha*) por la Conquista y sus consecuencias. Jesucristo restituirá –tal como enseña la leyenda de *Inkarrí*- un día el orden y la armonía, creando un «nuevo cielo y una nueva tierra». Para las y los andinos/as, esto se realizará a través de un *pachakuti*, un cataclismo «apocalíptico» que es una «re-volución» del orden actual de injusticia, exclusión y sufrimiento.

José ESTERMANN

La Paz- Bolivia

JESUCRISTO LIBERADOR: CRISTOLOGIA EN AMERICA LATINA Y EL CARIBE

En América Latina, Jesús de Nazaret es confesado como Jesucristo Liberador: "Dios está presente y vivo, por Jesucristo liberador, en el corazón de América Latina" Para ser comprendido por los seres humanos, el acontecimiento de salvación está inscrito en el interior de la historia y no puede ser conocido sino en referencia a la historia . Esta afirmación proviene de la propia revelación: "La palabra se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn 1, 14; cf. Hb 1,1-4): "Dios reveló en Jesús, conforme a la concepción cristiana, valiéndose de lo no divino de su ser hombre" .

Al anunciar hoy a Jesús, debemos presentarlo como alguien que se insertó en la historia humana y como alguien que da sentido a los que lo siguen. De esta forma, él se presenta, al mismo tiempo, como histórico y como contemporáneo. Histórico, pues su historia no está disponible aleatoriamente, y contemporáneo, para volverse comprensible a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Esto quiere decir que tenemos que llevar en consideración su historia, su inserción en la Palestina del siglo I, su práctica y, al mismo tiempo, debe ser traducido de forma comprensible para las personas del tiempo presente. Ésta es una de las funciones de la cristología en la explicitación de la profesión de fe como "un momento teórico de un actuar eclesial" . En América Latina y el Caribe, éste ha sido el esfuerzo de la reflexión cristológica: reconstruir la imagen despedazada de Jesús, muchas veces presente en la catequesis, de tal manera que los niños, los jóvenes e igualmente los adultos no consiguen comprender por qué fue perseguido y muerto, por qué fue clavado en una cruz como revoltoso político.

1. Jesús histórico, punto de partida de la cristología latinoamericana

Fiel a la profesión de la fe cristológica, la cristología latino-americana caribeña busca comprender la inserción de Jesús en la Palestina del siglo I. Su reflexión se enmarca sobre la vida, práctica y mensaje del car-

pintero de Galilea, que anuncia el Evangelio del Reino: Digamos desde el principio que escogemos como punto de partida la realidad de Jesús de Nazaret, su vida, su misión y destino, lo que se acostumbra llamar el "Jesús histórico" . Hacer cristología a partir del Jesús histórico, "no es solamente un capítulo o aspecto más de la cristología. Este punto de partida es al mismo tiempo telón de fondo y horizonte que orienta a la globalidad de la formulación de la fe en Jesucristo. Orienta el acceso a la totalidad de su misterio".

Es con esta comprensión de Jesús de Nazaret como la cristología latino-americana y caribeña sigue la conquista de la exégesis moderna que afirma que no tenemos acceso directo al Jesús-Jesús. . Tiene conciencia de las diferentes prácticas de la tradición: del Jesús histórico al Jesús de los Evangelios y al Jesús de los dogmas. Para mantenerse fiel a la tradición de la Iglesia, reinterpreta las afirmaciones dogmáticas para que se vuelvan comprensibles en el hoy de nuestra historia. En este sentido, busca ser fiel a la intencionalidad de los dogmas, que siempre buscan afirmar la plena humanidad y la plena divinidad de Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, consubstancial al Padre y consubstancial a nosotros . Sigue, en este sentido, la Gaudium et Spes: "en efecto, por su encarnación, el hijo de Dios se unió de algún modo a todo ser humano. Trabajó con manos humanas, pensó con inteligencia humana, actuó con voluntad humana, amó con corazón humano. Nació de la Virgen María, volviéndose verdaderamente uno de nosotros, semejante a nosotros en todo, excepto en el pecado" (GS 22).

La reconstrucción de la imagen histórica de Jesús en América Latina y el Caribe fue protagonizada por los cristianos y cristianas, sobre todo de las Comunidades Eclesiales de Base, que entraron en las luchas de liberación. Es en su interior como se forja un nuevo modo de hacer teología, la teología de la liberación, y una nueva imagen de Jesús, resultando de ahí una cristología inserta en el contexto latino-americano y caribeño. Este proceso fue muy bien explicado por G. Gutiérrez: "la inserción en las luchas populares por la liberación ha sido -y es- el inicio de un nuevo modo de vivir, transmitir y celebrar la fe para muchos cristianos de América Latina. Provengan de las propias clases populares o de otros sectores sociales, en ambos casos se observa –aunque con rupturas y por caminos diferentes– una consciente y clara identificación con los intereses y combates de los oprimidos del Continente. Ese es el hecho mayor de la comunidad cristiana de América Latina en los últimos años. Ese hecho ha sido y continúa siendo la matriz del esfuerzo de esclarecimiento teológico que llevó a la teología de la liberación" .

Esta práctica eclesial unida al proceso de liberación favorece a la reconstrucción de la imagen de Jesús de mayor consonancia con su práctica histórica. Siguiendo las huellas de los evangelios, la cristología latino-americana y caribeña retoma la práctica histórica de Jesús, comprende a partir de ella sus enfrentamientos con los dirigentes judíos y dirigentes del imperio romano en Palestina. El Jesús de la historia da la oportunidad de comprender el proceso de persecución y muerte vivido contra Jesús de Nazaret como consecuencia de su vida volcada a los pobres y excluidos de su tiempo. Nos ayuda a comprender que la mejor predicación de Jesús hoy es la constitución de comunidades coherentes y consecuentes con su práctica histórica. La muerte de cruz nos ayuda a entender también el sentido de donación de la vida, del hecho de solidaridad presente en la vida de muchos mártires de América Latina y el Caribe, que como Jesús de Nazaret, dieron sus vidas en beneficio de la vida de los hermanos y hermanas. Siguiendo los Evangelios, podemos decir que el martirio de Jesús aclara el martirio de nuestros mártires, y el martirio de nuestros mártires aclara el martirio de Jesús. La comprensión de una nueva imagen de Jesús surge unida al compromiso con la liberación y produce una nueva reflexión teológica: "En América Latina la (...) teología de la liberación señala (...) un punto irreversible en el proceso cristiano de la creación de una nueva consciencia y de madurez de la fe. Un sinnúmero de cristianos se comprometieron en una nueva y radical interpretación y experiencia de su fe. La teología de la liberación es el resultado teórico de ese compromiso . En esta misma dirección camina la reflexión cristológica indicando puntos de convergencia entre las diferentes experiencias y vivencias de Jesucristo vividas por sus seguidores y seguidoras en el interior de los países que componen el continente latino-americano y caribeño. Estas experiencias apuntan a la vivencia del diálogo ecuménico e inter-religioso, exigiendo un lenguaje plural y que pueda contemplar toda la densidad humana presente en las experiencias eclesiales. Esas exigencias de diálogo ecuménico e inter-religioso parten de la propia realidad latinoamericana y caribeña definida en Santo Domingo como "un Continente multiétnico y pluricultural" . Además de eso, esa exigencia ya se hace presente también en otros continentes donde nuevas experiencias del seguimiento de Jesús a partir de las luchas de liberación están apuntando para otro tipo de reflexión cristológica y teológica. La unión de la aspiración por la liberación y el Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret está cada vez más presente en el mundo de hoy. James Cone, teólogo evangélico unido a la teología negra de la liberación en Estados Unidos se expresa así: "La

respuesta de la teología negra a la cuestión de la hermenéutica puede ser establecida de modo conciso: el principio hermenéutico para una exégesis de las Escrituras y la revelación de Dios en Cristo como liberador de los oprimidos de la opresión social y para la lucha política, en que los pobres reconocen que su lucha contra la pobreza y la injusticia, no es apenas coherente con el evangelio, si no que es el propio Evangelio de Jesucristo. Jesucristo, el libertador, el colaborador y curador de los heridos, es el punto de partida para la exégesis valida de las Escrituras desde una perspectiva cristiana. Cualquier punto de partida que ignora a Dios en Cristo como el libertador de los oprimidos o que pospone como secundaria la salvación como liberación no es, ipso facto, válido y, por eso es herético" .

Esa aspiración se encuentra también explicitada en la situación de África, con el obispo anglicano Desmond Tutu: "La teología de la liberación, más que cualquier otro tipo de teología, surge del crisol de la angustia y de los sufrimientos humanos. Surge porque el pueblo grita: "¿Señor, hasta cuándo? Oh Dios, mas ¿por qué?" Toda la teología de la liberación proviene de un esfuerzo por dar sentido al sufrimiento humano cuando aquellos que sufren son víctimas de una opresión y exploración organizadas, cuando son mutilados y tratados como seres inferiores a lo que son: personas humanas, criadas a la imagen del Dios trinitario, redimidas por un solo Salvador, Jesucristo, y santificadas por el Espíritu Santo. Es este el origen de toda teología de la liberación y, por lo tanto, de toda teología negra, que es la teología de la liberación de África"

2. Opción por los pobres: una opción teocéntrica.

La investigación del Jesús histórico ha sido marcada en América Latina y el Caribe, y en otros países pobres del mundo, en el así llamado Tercer mundo , por la aproximación del cristianismo a los pobres, los oprimidos, los marginados por el sistema dominante como su sujeto por excelencia, como su interlocutor privilegiado y como su última juicio. Esto porque, "la llamada opción por los pobres es más que una opción pastoral; es una opción totalizante para ver la totalidad, pero, conscientemente, a partir de una parte. Con esto la totalidad no se reduce a una de sus partes, sino que se espera – y en este sentido la opción también es "apuesta" – que a partir de los pobres se vea más y mejor que desde cualquier otra parte" . Por eso, el punto de partida para comprender a Jesús no podrá ser el mismo recibido del cristianismo presente en el continente latino-americano y caribeño desde el siglo XVI, fuertemente

marcado por el carácter euro-céntrico en lo cultural y teológico. A partir del proceso de liberación, la búsqueda del Jesús histórico se hace a partir de quien está al margen. Se busca comprender a Jesús a partir de la situación de los que no son considerados por el sistema dominante. En este sentido, la exégesis practicada en el Tercer mundo no deberá tener las mismas marcas de la exégesis europea. Por eso, en América Latina y el Caribe, "debemos buscar el Jesús histórico a partir de los pobres, de los oprimidos, de los excluidos, de los indígenas, de los afro-americanos, de los campesinos y de las poblaciones suburbanas a la pobreza extrema" . Esta búsqueda del Jesús histórico a partir de los pobres ejerce y ejercerá una tensión sobre toda la teología. La opción por los pobres se torna la llave hermenéutica de la reflexión teológica, en la medida en que el pobre-excluido se torna el valor universal, exactamente porque en èl tenemos el criterio escatológico de salvación o perdición. La opción por los pobres significa, en última instancia, una opción por el Dios del Reino que Jesús nos anuncia. Toda la Biblia, desde el relato de Caín y Abel, está marcada por el amor de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia humana. Es eso que nos revelan las bienaventurazas evangélicas; éstas nos afirman, con profunda sencillez, que la predilección por los pobres, hambrientos, y sufridores tiene su fundamento en la bondad gratuita del Señor." La crítica teológica que se ha hecho en América Latina y el Caribe a partir de los pobres y excluidos denuncia la muerte de la epifanía de Dios en los indios/as, negros/as, mujeres, niños, emigrantes, campesinos/as sin tierra, que no son tratados/as como personas. Esta crítica, a su vez, tiende a tener una repercusión en la teología del mundo entero, pues se aproxima a la crítica formulada por el Jesús de la historia, como nos es narrada por los evangelios.

A pesar de que la teología de la liberación haya sido criticada por documentos procedentes de Roma , el nuevo modo de hacer teología se viene purificando y busca profundidad, mostrando que la liberación tiene que repercutir en todas las dimensiones de la vida humana: económica, social, cultural, y religiosa, erótica-sexual, pedagógica y, hoy, también, ecológica. En este sentido, la teología de la liberación, viene ganando público dentro de la Iglesia. Y confirmándose como "un modo de hacer teología, cuya universalidad se fundamenta en el compromiso por la liberación de los pobres en la lucha contra la pobreza y en el caminar rumbo al Reino definitivo... En la teología de la liberación, la visión del oprimido es precomprensión teológica, para la formulación del complejo teológico. A partir de los pobres, se analiza la realidad

y se dispone a transformarla para concretizar una nueva sociedad" . Notamos, pues, una unión íntima entre el anuncio del Reino y el proceso de liberación, en la medida en que la visión del oprimido, del pobre, se vuelve locus theologicus que exige el compromiso cristiano por la justicia, y fraternidad. En este sentido, la teología de la liberación piensa a partir de los pobres y piensa para liberarlos: "el concepto liberación necesita ser comprendido dentro de la articulación entre salvación e historia, partiendo de dos niveles que se relacionan dialécticamente: La liberación de la miseria real de los pobres y la liberación soteriológica realizada en la potencialidad teologal de Dios a través de la muerte y resurrección de Jesús. El nivel de la liberación histórica es la concretización de un proceso liberador llevado a cabo por los pobres; es una liberación económica, política, social y pedagógica" .

Esta preocupación está presente también en Jesús de Nazaret, cuando demuestra que la salvación de Dios se vuelve realidad en la práctica de la misericordia para con los pobres y marginados de su tiempo, como indican los textos de Mt, 115 y Lc 7,22: "Siempre en relación con la liberación de los pobres, debemos considerar un "logion" de la fuente Q testimoniado por Mt 11,5 y Lc 7 ,22. Más allá del contenido exacto de las palabras, se puede retener, como probable, que éste se remonta substancialmente a Jesús. La referencia a Is 61,1 cuando la alegre noticia dada a los pobres, y a Is 29,18-19, cuando a las curaciones indicadas, muestra que en Jesús se cumplieron las señales mesiánicas del tiempo escatológico pre-anunciado por el profeta. Surge más allá de eso que la evangelización de los pobres, puesta en el fin del "logion", recapitula los gestos de liberación antes indicados. Se evidencia así que los pobres son evangelizados no sólo como una proclamación verbal, sino también por medio de gestos eficaces de sanar a los enfermos y de la resurrección de los muertos. Jesús es un evangelista eficaz y operativo. Los beneficiarios naturales del reino de Dios, esto es, los pobres, como nos muestran las Bienaventuranzas, encuentran una liberación efectiva en su actividad taumatúrgica. Por ella, irrumpen en la historia los tiempos escatológicos" .

Como Jesús de Nazaret tomó en serio la realidad de los pobres de su tiempo, anunciándoles en primer lugar el mensaje del Reino, hoy la realidad del mundo de los pobres y excluidos debe ser tomada en serio; en caso contrario, la teología será acusada de complicidad y conveniencia con las injusticias presentes en nuestro mundo. Esto la obliga a pensar en el desafío de la práctica, buscando construir una sociedad que pueda anticipar las marcas del Reino en medio de la historia. Esta

construcción es el grande desafío y exige asumir las contradicciones históricas, como Jesús de Nazaret las asumió, siempre cejándose orientar, en su práctica por los excluidos del sistema de su época. Hoy este desafío pasa por las mismas contradicciones y exige apostar en la utopía del Reino: "El desafío consiste en comenzar por los que han sido dejados de fuera, para, a partir, de ahí, al lado de los pobres, y caminando con ellos, proponer, a favor de todos, la mas incluyente de las sociedades posibles y viables. Por eso esta tarea exige una transformación estructural de nuestras sociedades, que va más allá de la resistencia a los elementos perturbadores del neoliberalismo. No se trata de incluir a los excluidos en los sistemas que funcionan como aparatos generadores de exclusión. Se trata de un trabajo paulatino y paciente que tiende a crear la sociedad solidaria que aún no existe . Es por eso que la comprensión del Jesús histórico pasa por otro tipo de hermenéutica en América Latina y el Caribe, pues tenemos que dar cuenta de la contradicción de un Continente en su gran mayoría de cristianos y cristianas creyentes y con una inmensa mayoría pasando hambre. Por eso, "nosotros, del Tercer Mundo, estamos envueltos en una lucha feroz contra el hambre y la opresión, por la liberación. Este es el suelo y el punto de lectura de la palabra y de la reflexión sobre ella" .

3. A manera de conclusión.

El regreso al Jesús histórico en la cristología latino-americana y caribeña, apunta para algunas adquisiciones que queremos recalcar.

Con la entrada de cristianos y cristianas en la lucha política de la liberación de los pobres y excluidos en América Latina, Caribe y concretamente en Brasil, y con el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), de las «pastorales sociales», de la teología de la liberación... hubo un proceso de reconstrucción de la imagen despedazada de Jesús. La presencia de los pobres como centro de la reflexión terminó posibilitando la reaproximación con Jesús de Nazaret, pobre con los pobres y luchador contra las injusticias, como muchos de aquellos/as que comenzaron a participar de la experiencia eclesial nacida del Vaticano II y de Medellín. El acceso al Jesús de la historia se dio por la presencia en la comunidad eclesial, sobre todo a partir de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Esta presencia de los pobres y la cristología de la liberación posibilitan la reconstrucción de la imagen histórico-humana de Jesús, con la valorización de su práctica histórica. La muerte de Jesús fue vista no más como un destino fatalista, sino como consecuencia de su vida, del anuncio del Reino a partir

de los marginados de su tiempo. La condenación a la muerte de cruz fue comprendida como resultado del enfrentamiento con los poderes religiosos, políticos y económicos de la Palestina del siglo I, valorizando, de esta manera, su testimonio histórico. Esta nueva imagen, la imagen del Jesucristo Liberador, repercutió de manera profunda en la vida de los cristianos y cristianas, modificando la comprensión de su seguimiento. Percibimos, a partir de ahí, un nuevo modo de vivir la fe, una nueva manera de transmitirla, y un nuevo modo de celebrarla. Los cantos escritos a partir de los poetas y cantores populares comenzaron a recalcar esta nueva imagen de Jesús, posibilitando una educación de la fe que pasa por la unión con la vida. La catequesis se hace de manera testimonial y la lectura de la Biblia va ganado vigor por medio de las relaciones de clase, género, etnia, generaciones... y también su relación con la defensa de la naturaleza (ecología). Todo esto colabora en la reconstrucción de una imagen histórico-humana de Jesús.

El factor fundamental de todo este cambio pasa, ciertamente, por la devolución de la Biblia y de la figura de Jesús a los pobres, entregando la Biblia al Pueblo de Dios, para que el Pueblo de Dios, con la Biblia en sus manos, en su corazón y en su mente (en palabras de Carlos Mesters), pueda con autoridad, legitimidad, libertad seguridad y autonomía proclamar la Palabra de Dios y descubrir en la Biblia el Jesús de la historia como criterio de discernimiento y canon de fe, posibilitando la transformación de la Iglesia, siguiendo las huellas del propio movimiento de Jesús .

Esto es lo que viene sucediendo en América Latina y Caribe a partir del descubrimiento del Jesús histórico: la reconstrucción de comunidades cristianas consecuentes con la práctica histórica de Jesús. Ciertamente, la mejor predicación del Evangelio . Y ésta es la misión del cristianismo en el mundo .

Benedito FERRARO

Profesor de teología – PUC – Campinas- SP

Notas:

1. CELAM, PUEBLA, Mensagem aos povos da América Latina, no.9.
2. CATÃO, B., Salut et rédemption chez S.Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1965, p x.
3. SHCHILLEBEECKX, E., História humana, revelação de Deus, São Paulo, Paulus, 1994, p 166.
4. "Cristologia e eclesiologia são inseparáveis porque toda confissão cristológica (como o «símbolo da fé») é um momento teórico do agir eclesial. Separar estes dois aspectos, desvincular a cristologia do contexto concreto da comunidade, é fazer dela uma "teoria».

É na medida que o evento histórico Jesus Cristo é evocado e atualizado como palavra dita numa comunidade que ele desvela as suas dimensões e interpreta a existência da comunidade» (PALÁCIO, C., Significado de Cristo na religião do povo, em Religião e catolicismo do povo, São Paulo, Studium Theologicum - Editora Ave Maria, 1977, p 189-190).

5. "A figura popular de Jesus Cristo é uma figura despedaçada. A tarefa de uma educação de fé, como princípio crítico da religião do povo, é recompor a figura de Jesus Cristo, não pela simples substituição da linguagem (...) mas pela evocação significativa e operante dessa figura, atualizada e reapropriada na experiência concreta da celebração e do seguimento da comunidade» (PALÁCIO, C., op. cit., p 189).
6. SOBRINO, J., Jesus, o libertador: I. A história de Jesus de Nazaré, São Paulo, Vozes, 1994, p. 62.
7. HILGERT, P.R., Jesus histórico, ponto de partida da cristologia latino-americana, Petrópolis, Vozes, 1987, p. 19.
8. «A pergunta sobre quem interpretou corretamente Jesus não é respondida pelo Jesus histórico. Mesmo porque o Jesus não interpretado por ninguém não existe. Não existe um Jesus-Jesus. Aquilo que, com razoável certeza, podemos lhe atribuir historicamente é, por sua vez, também interpretação» (SEGUNDO, J.L., O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré, II/I: Sinóticos e Paulo, São Paulo, Paulinas, 1985, pp. 28-29).
9. Cf. DENZINGER, E., El magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbre, Barcelona, Editorial Herder, 1963, no.148.
10. Não há espaço para um aprofundamento sobre a questão do sentido da palavra pessoa. Mas para sermos coerentes com a definição do Concílio de Calcedônia e levando em consideração as aquisições da psicologia contemporânea, certamente teremos que reformular a nossa compreensão da humanidade de Jesus. Assim se expressa Tarcicius van Bavel sobre esta questão: «É opinião de um número cada vez maior de teólogos que a asserção "Jesus é também uma pessoa humana», na acepção atual da palavra, não está em contradição com Calcedônia. Cristo não tem uma personalidade distinta de sua personalidade divina, mas "é» uma pessoa humana, porque o Filho pessoal de Deus se tornou verdadeiramente homem (humano). Hoje em dia não se pode simplesmente dizer que Jesus não é pessoa humana» (O Significado de Calcedônia ontem e hoje, em Concilium 173 (1982/3), p87 [331]).
11. GUTIÉRREZ, G., A força histórica dos pobres, Petrópolis, Vozes, 1981, p. 245.
12. Neste sentido, percebe-se «que o Jesus histórico defrontou-se com uma situação que apresenta uma dupla semelhança estrutural com a situação da AL, tanto em relação à expectativa de libertação quanto em relação à situação de pecado; esse traço comum resulta igualmente da experiência da fé vivida num projeto de libertação, em que se percebe que 'a forma de compreender a universalidade de Cristo, nessas circunstâncias concretas, é a de sua concretização histórica'. 'É o Jesus histórico quem torna inequívoca a necessidade, o sentido e o modo de conseguir a libertação'»(SANDER, Jesus, o libertador: A cristologia da libertação de Leonardo Boff, São Leopoldo-RS, Sinodal, 1986, p. 51). Cf. também HILGERT, R.P., op. cit., p. 18.
13. SANDER, L.M., op. cit., p 05, citando SEGUNDO, J.L., Liberación de la teologia, Buenos Aires, 1975, p. 07.
14. CELAM, Santo Domingo, no 244.
15. CONE, J.H., O Deus dos oprimidos, São Paulo, Paulinas, 1985, pp. 92-93.

16. TUTU, D., «The theology of liberation in África», em African Theology en route, editado por Kofi Appiah-Kubi e Sérgio Torres, Nova Iorque, Orbis Books, 1979, p. 163, citado por GUTIÉRREZ, G., Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente, Petrópolis, Vozes, 1987, p 15.
17. Embora o conceito de «Terceiro Mundo» seja ambíguo, ele pode «se concretizar se dizemos América Latina, África, Oceania e pensamos nas culturas e religiões oprimidas e nos 70% de pobres nestes continentes» (RICHARD, P., Jesús histórico en la teología de la liberación, em A esperança dos pobres vive: Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin, São Paulo, Paulus, 2003, p. 186).
18. SOBRINO, J., op. cit., p. 57.
19. RICHARD, P., op. cit., p. 186.
20. GUTIÉRREZ, G., "Pobres y opción fundamental", in Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, tomo I, San Salvador, UCA Editores, 1991, p.309.
21. Cf. SAGRADA CONGREGAÇAO PARA A DOUTRINA DA FÉ, Instrução sobre alguns aspectos da «Teologia da Libertação» (1984) e Instrução sobre a Liberdade cristã e a Libertação (1986).
22. A mensagem de João Paulo II ao Episcopado do Brasil (1986) é elucidativa: «Na medida em que se empenha por encontrar aquelas respostas justas – penetradas de compreensão para com a rica experiência da Igreja neste País, tão eficazes e construtivas quanto possível e ao mesmo tempo consonantes e coerentes com os ensinamentos do Evangelho, da Tradição viva e do perene Magistério da Igreja – estamos convencidos, nós e os Senhores, de que a teologia da libertaçao é não só oportuna, mas útil e necessária. Ele deve constituir uma nova etapa – em estreita conexão com as anteriores – daquela reflexão teológica iniciada com a Tradição apostólica e continuada com os grandes Padres e Doutores, com o Magistério ordinário e extraordinário e, na época mais recente, com o rico patrimônio da Doutrina Social da Igreja, expressa em documentos que vão da Rerum Novarum à Laborens Exercens».
23. LOPES GONÇALVES, P.S., Liberationis Mysterium – O projeto sistemático da teologia da libertação: Um estudo teológico na perspectiva da regula fidei, Roma, Editrice Pontifícia Università Gregoriana, 1997, pp. 54. 35.
24. LOPES GONÇALVES, P.S., op. cit., p. 36. «A realidade do Reino de Deus possui uma dimensão transcendente – Deus – e uma dimensão histórica – o Reino –, isto é, a vontade realizada de Deus. Essas duas dimensões estão intimamente relacionadas entre si» (BOMBONATTO, V.I., Seguimento de Jesus: Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino, São Paulo, Paulinas, 2002, p. 214).
25. BARBAGLIO, G., "O Reino de Deus e Jesus de Nazaré", em V.V.A.A., Conoscenza storica di Gesú, Brescia, Paideia Editrice, 1978, pp. 103-119.
26. O Neoliberalismo na América Latina. Carta dos Superiores Provinciais da Companhia de Jesus da América Latina, São Paulo, Loyola, 1997, n.50.
27. HILGERT, P.R., op. cit., p.13.
28. Cf. RICHARD, P., «Jesús histórico en la teología de la liberación», op. cit., 191.
29. Cf. PALACIO, C., op. cit., p. 197.
30. Cf. COMBLIN, J., Antropologia cristã, Coleção Teologia e Libertação, Tomo I, Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 16-17.

Visión global de Jesucristo en la notificación a Jon Sobrino
Reflexiones sobre el uso de la Biblia

Cuando era niño oí decir más de una vez esta frase, que casi me sonaba a blasfemia y que ciertamente no entendía: «!Se armó la de Dios es Cristo!». Más tarde comprendí que tenía que ver con los dogmas cristológicos y que, sin duda, expresaba una enorme sabiduría popular. Porque expresa con gran fuerza que el punto no fue declarar que Jesús era Dios, sino que Dios estaba en Jesús. Predicar de Jesús la divinidad es todo lo verdadero que se quiera, si se trata del Dios verdadero; no de las ideas de Dios que la razón humana pretenda definir, con su omnisciencia, omnipotencia, inmutabilidad, impasibilidad, hasta el famoso Motor inmóvil o la Nóesis noéseos, que se regodea narcisísticamente en sí mismo. Pero si lo que se predica de Dios es que Jesús es su manifestación humana más definitiva, entonces podemos empezar a conocer muchísimo más del Misterio de Amor que nos envuelve.

Es conociendo al Jesús de la historia como los cristianos pretendemos saber más y mejor que nunca del Dios revelado a lo largo de la historia de fe del pueblo de Israel. Gracias a él nos asomamos al misterio del Padre de Jesús y del Hijo de Dios que es él mismo; entramos en el camino que conduce al Padre, continuando su Buena Nueva del Reinado de Dios y haciendo los gestos y signos que apuntan a su plenitud futura. Empezamos a construir conscientemente la familia de los hijos de Dios, iluminados y movidos por su mismo Espíritu. Por eso la Iglesia nunca podrá dejar de lado la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret, en base sobre todo a los testimonios de fe que ese mismo Espíritu suscitó en ella, y que supo reconocer como su norma normans, antes que hubiera papas ni concilios siquiera.

No me siento cristólogo profesional, sino simplemente un modesto exégeta, que cree en Jesús de Nazaret como el Cristo del

Nuevo Testamento. No tengo problemas de dogmas, porque evidentemente todos ellos son muy posteriores; y, supuestamente, no son más que interpretación de lo que la fe neotestamentaria proclama, dentro de un determinado contexto, y siempre para dejar abierto el camino a nuevas lecturas, que los errores a los que el dogma se opone querían cerrar. No son sólo punto de llegada, sino punto de partida para una fe más madura, más confrontada con el mundo que avanza y más consciente del gran misterio que nos envuelve, siempre mayor que nuestra pobre capacidad de comprensión y expresión conceptual.

Me he tomado con cierta seriedad eso de que la Sagrada Escritura debe ser «el alma de la teología», como afirma recientemente la *Dei Verbum* y reitera el documento de la PCB sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia. Suelo decir, con toda modestia y cariño, a mis hermanos teólogos de profesión, que eso apenas es verdad entre los teólogos católicos, y tampoco en los textos del magisterio. Entiendo que la Palabra de Dios es muchísimo más grande e inefable que la expresada en la Biblia, pero eso no quita el que podamos estar de acuerdo todos (incluso los judíos, pero sobre todo los cristianos de la diversas confesiones) en que la fuente originaria de nuestras expresiones válidas de fe son las Escrituras, pues en ellas se nos narra la larga historia de fe del pueblo de Israel y la corta pero decisiva historia de Jesús de Nazaret, donde los cristianos confesamos haberse dado la presencia y cercanía mayor de Dios en medio de nosotros, hasta proclamarlo su Profeta escatológico y su Hijo, su Sabiduría y su Palabra encarnada definitiva.

Como lector asiduo del Nuevo Testamento, especialmente de los Evangelios; y de cierta parte del aporte de muchos hermanos exégetas sobre ellos –y más al fondo sobre Jesús de Nazaret- pienso que se pueden hacer algunas modestas observaciones a la Notificación sobre las dos obras cristológicas del teólogo latinoamericano Jon Sobrino que son objeto de la misma. En primer lugar, daría la impresión de que dicha Notificación parte de una cristología que no se basa en los conocimientos exegéticos que son hoy día patrimonio común de la mayor parte de la exégesis seria de todas las confesiones cristianas, incluida la católica, en la que me siento en casa. Más bien pretende tener una lectura directa de «los datos neotestamentario», sin mediación histórica interpretativa alguna, y usarlos como apoyo a las ideas cristológicas que dominan su pensamiento.

De las 35 notas, sólo unas 9 se refieren al NT, en su mayoría del cuerpo paulino (10 citas) y algunas de Juan (5 citas). Son menos la de los Sinópticos (6, cinco en paralelismo), cuando toda la exégesis sabe que

es en ellos donde más base tenemos para llegar al Jesús histórico, sin dejar de presentarlo también como el Cristo de la fe. El resto son documentos del Magisterio (unas 24), sobre todo del más reciente. Las citas no aparecen en la cuestión del método, donde la fe de la Iglesia, por lo visto, no necesita la permanente exégesis del Nuevo Testamento mucho más que la repetición de frases de cualquier maestro en la Iglesia, teólogos y obispos incluidos. A pesar de que achaca a Jon no atender a las afirmaciones del NT sobre la divinidad de Jesucristo y de modo especial su conciencia filial, me parece que este teólogo tiene mucho más en cuenta la actual exégesis más conocida y solvente.

La peligrosidad de ciertas fórmulas de fe, repetidas sin reflexión y adaptación a los planteamientos del hombre actual, han servido y sirven a fundamentalismos de todo tipo, y en relación a la cristología, apuntan a un monofisismo o docetismo no tan larvado. Tal vez sea muy exacto que la inculturación del mensaje cristiano en la cultura griega sirvió para dar expresión y hasta defender la verdad bíblica; pero ciertamente sólo dentro de dicha cultura y no en la nuestra, que no tiene gran cosa de helénica; y menos al nivel mundial.

Se me va a perdonar que no logre entender bien eso del «sujeto transtemporal» de la fe de la Iglesia de que habla el documento (n. 3). De hecho, al menos antes de dichas formulaciones conciliares o dogmáticas, el sujeto histórico para nada tenía esas formulaciones en la mente. Casi todo el NT está lejos del pensamiento helenista de los teólogos y obispos de esos Concilios primeros, y mucho más cerca del pensamiento y lenguaje bíblico de los semitas como Jesús o los Apóstoles. Sólo Pablo en cierta medida y Juan en otra algo mayor, están más influidos por el pensamiento helenista.

Las afirmaciones de Sobrino, que se supone niegan la divinidad, son bien correctas para casi todo el mundo exegéticamente informado. Esos dos textos de Juan (1,1 y 20,28), con la mayor probabilidad pertenecen a esos años posteriores al 70 en que Jon reconoce que ya se confesaba a Jesús como Dios. En cambio no es exacto que los textos paulinos, tan rabino cuidadoso él, afirmen sin más la igualdad de Cristo con el Dios Padre. Ni 1Te 1,10 ni Flp 2,5-11 ni 1Co 12,3 ni siquiera Rm 1,3-4 ó 10,9 como asegura tan categóricamente la Notificación. Ni aún cabría admitirlo de Col 2,9, cuya autoría paulina es, como se sabe, más que dudosa. La falta de continuidad clara entre las formulaciones bíblicas, de corte semítico en sus orígenes, y las del lenguaje teológico de los obispos de esos concilios es evidente, aunque sólo sea por las tremendas tensiones que supuso llegar a esas formulaciones conciliares.

Pienso que la divinidad de Jesús está desde los orígenes de la fe cristiana, pero formulada en ese lenguaje germinal, metafórico, simbólico que se parece bien poco a la conceptualización griega que pretende definir, casi delimitar con precisión, los misterios inefables de los que trata. Todo el lenguaje bíblico es mucho más modesto, más simbólico, más abierto a la ignorancia humana y al balbuceo del lenguaje metafórico y mítico si queremos, que a la precisión conceptual aristotélica o cartesiana, por no decir escolástica. La Notificación parece no tener suficientemente en cuenta la diversidad de tiempos entre el Jesús prepascual y el Cristo resucitado, entre el tiempo de la Iglesia naciente y el de la Iglesia que testimonia su fe en una nueva cultura diferente.

Sobre la distinción entre Jesús y el Reino no le cabe duda a ningún exégeta del NT; a la vez que la peculiar relación entre ambos, que hace de Jesús eso que la teología bíblica quiere decir con mediador escatológico y realizador germinal. El mismo documento afirma que sólo «en cierto sentido se identifican». No pienso que la frase de Juan Pablo II sea ningún dogma, ni quiera decir algo muy distinto a eso. Ni Jon Sobrino ni la Teología de la Liberación los separan nunca; más bien han sido quienes más de relieve han puesto la radical relación al Reino de toda la vida y obra, de toda la persona y misión de Jesús de Nazaret, como hacen los Sinópticos (y Pablo y Juan a su modo).

Imaginar a un Jesús con conciencia de su divinidad y disponiendo de la clarividencia y omnisciencia divinas, a la vez que gozando de la «visión beatífica» del pesebre hasta la cruz, puede ser una deducción lógica de una cristología que no tiene en cuenta la exégesis, pero roza con lo grotesco e inhumano; y nunca está afirmado en el NT; ni siquiera en el evangelio más cercano al lenguaje mitológico de la gnosis como es el de Juan. Negarle la fe a Jesús se opone, no sólo al texto explícito de Hbr 12,2, sino a tantos pasajes del NT donde esa es la primera condición que el le pide a sus oyentes y discípulos, así como a los beneficiarios de los «milagros» de Dios.

No hay problema en decir que Jesús ve al Padre, y habla al Padre, etc. Pero sin negar que lo ve en fe y le habla en fe y se entrega con total confianza en sus brazos paternos, incluso, o sobre todo, en medio de la oscuridad del antirreino y de la muerte que le atenazaron y asesinaron. Está bien que el Catecismo hable de la unión de Jesús con la Sabiduría divina, tal vez una de las primeras cristologías bíblicas; pero, en el lenguaje neotestamentario, eso no excluye para nada ni la condición humana ni el modo humano de vivir la relación con Dios en fe. Semejante en todo a nosotros, menos en el pecado, incluye necesariamente la fe; si

no, no es semejante en todo; a menos que se piense que la fe es pecado (Hbr 4,15) La fe de Jesús no es la fe de un pecador como nosotros, pero sin esa fe no tendría sentido un dato tan reiterado en los evangelios como es la oración de Jesús y sus tentaciones.

Es enteramente correcto que la exégesis más seria del NT puede aseverar con muchísima probabilidad que las explicaciones del valor salvífico de la muerte de Jesús son todas posteriores al hecho pascual, y fruto de la reflexión de las distintas comunidades cristianas, sin duda bajo la luz del Espíritu; y no proceden del Jesús prepascual. Ni se ve que sea menos salvífica esa probable lectura que hacen muchos antes que Jon Sobrino sobre la actitud de Jesús ante su presumible muerte violenta, que nunca buscó ni deseó. Los pasajes que cita son paulinos y joánicos, es decir, para nada se pretenden del Jesús histórico, sino de la reflexión creyente pospascual sin duda. El único texto de los sinópticos que cita (Mc 10,45) es claramente lectura teológica de la Pascua, tal vez a la luz del texto profético de Is 53; y no es tan seguro que sea de Jesús mismo, aunque sea posible.

Las palabras de la Cena, como sabemos, se mantienen en una doble tradición, la más antigua de las cuales es probablemente la que no alude a esa lectura teológica basada en Isaías 53; sino al rito de la Alianza sinaítica en su proyección escatológica de Jeremías 31,31ss. La probabilidad se basa nada menos que en Pablo (1Co 11,23-25), quien a su vez, afirma transmitir lo recibido (sin duda de Jerusalén) y que es anterior a la otra explicitación. (Es también la que aparece en el antiquísimo escrito cristiano, llamado generalmente la Didaché, procedente de grupos judeocristianos primitivos, según la opinión más aceptada). Esto no le quita su valor de reflexión cristiana, pero deja libertad a las teologías ulteriores para no anatematizar a las otras en nombre precisamente de la fe bíblica, bastante más ancha que los anquilosamientos escolásticos. Y se trata nada menos que de uno de los ritos esenciales de las comunidades cristianas desde siempre, basados en las comidas previas de Jesús, en su Cena de despedida y en las comidas con el Resucitado, desde la paradigmática de Emaús y el Cenáculo o el lago de Tiberíades (Lc 24 y Jn 21).

Decir que hay unos «datos neotestamentarios» que ceden el paso a una «hipotética reconstrucción histórica», es negar todo el esfuerzo de la metodología histórico-crítica, tan evitada por la Iglesia preconciliar, pero recomendada vivamente (tal vez hasta demasiado) por Pío XII, por la Dei Verbum del Vaticano II, además del último documento magisterial, titulado «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» de

1993. Pretender hacer una lectura obvia y objetiva de los datos, sin ese análisis histórico-crítico sólo cabe hacerlo con gran pretensión y poco esfuerzo científico. En cualquier caso se trata cuestiones debatidas, que no se pueden dirimir con la autoridad del magisterio sino con argumentos de índole exegética.

Hasta para decir que una reconstrucción es «errónea», habrá que saber hacer otra que no lo sea. Y no se ve por qué la causalidad ejemplar, en términos de salvación del hombre y humanización, sea menos que la causalidad eficiente, sobre todo si ésta apunta a un extrinsicismo casi mecánico, nada humanizante. Dios nos salva por gracia, pero no sin nuestra apertura a la misma. Eso es lo que expresa el «non salvavit te sine te», de Agustín y cualquier reflexión sensata sobre la salvación, y contra cualquier «ex opere operato» mal entendido, que por desgracia ha estado y tal vez está aún demasiado extendido.

Que la teología deba tener como matriz la fe de la Iglesia no cabe la menor duda a ningún creyente católico, entre los que me cuento. Pero eso significa, en primerísimo lugar, en la fe que tuvo su primera y normativa expresión en las comunidades cristianas primitivas y en la Iglesia más tardía que les reconoció ese valor canónico, por encima de toda interpretación ulterior, sea del matiz que sea y por obra de quien sea, magisterio ordinario y Magisterio extraordinario incluidos. No es que haya que leer el NT desde el magisterio, y menos desde determinadas posturas del mismo, sino al revés. Toda magisterio auténtico en la Iglesia deberá validarse con su fundamentación bíblica, sobre todo neotestamentaria, con todo el instrumental hoy día disponible; y no con exégesis fáciles, sin control crítico alguno, y presentadas de forma dogmatizante sin atender para nada al esfuerzo de tantos creyentes que tomamos en serio la Palabra de Dios, manifestada sobre todo en Jesús de Nazaret y expresada con la fuerza de su Espíritu en el Nuevo Testamento.

Si se leen las obras cristológicas de Sobrino, no con suspicacia y a la caza de errores, sino con un prejuicio favorable, como el testimonio de un creyente que quiere trasmitir la fe con lucidez, las expresiones que incluso pudieran ser deficientes, aparecen a otra luz. No tiene por qué decirlo todo; ni pretende ser la única y definitiva cristología. Es posible que Jon piense que falta por escribir una cristología desde todos los pobres y victimas del mundo y de la historia, que son muchísimos más que las comunidades cristianas de América Latina.

Hace bastantes años que los exégetas hemos estado estudiando los «géneros literarios» de la Biblia, precisamente para entender esas

palabras humanas en las que se expresa, siempre limitadamente, la Palabra de Dios. Pienso que es urgentísimo hacer un serio estudio de los «géneros literarios» de todo el magisterio, para hacer el mismo deslinde entre la fe que pretenden vehicular y defender y la cáscara humana, tan deficiente tantas veces, en que la presentan.

Ha escrito José Comblin que, en el mundo católico, «la exégesis bíblica discurre en paralelo y prácticamente no influye en las estructuras de la Iglesia». Y el añorado Juan Luis Segundo decía que, en los cincuenta años que habían pasado desde la Divino afflante Spiritu de Pío XII sobre la labor exegética, «la práctica de una teología bíblica realmente tal, y a un nivel serio, prácticamente no ha existido». Pienso que son tal vez dos juicios demasiado pesimistas, sobre todo para el mundo de la teología protestante y ciertas discusiones académicas entre especialistas católicos; pero cada vez me veo obligado a reconocer que parece que tienen demasiada razón.

Estoy de acuerdo con que el teólogo no tiene que aceptar el magisterio de ningún exégeta; entre otras cosas porque ningún exégeta se puede entender como maestro, sino como cuidadoso intérprete de la palabra bíblica, desde su primer sentido histórico hasta su posible aplicación actual, en el campo que sea, pasando quizás por todo lo que suele llamarse «historia de los efectos» del texto a lo largo de sus diversas lecturas en el seno de la Iglesia. Pero no estaría mal que una teología que afirma que la Sagrada Escritura es su alma, la tuvieran algo más en cuenta, al menos como el punto de partida de sus ulteriores sistematizaciones y propuestas pastorales o de cualquier otro tipo. Quizás habría que tenerlo aún más en cuenta cuando se trata de enjuiciar negativamente una obra cristológica que trata de basarse seriamente en el Jesús histórico, y de leerlo desde los pobres y los problemas más dolientes de nuestra humanidad, sufriente y cristianamente esperanzada.

Eduardo FRADES cmf

Profesor de Sagrada Escritura en el ITER de Caracas, Venezuela

La Apostolicidad de la Opción por los pobres

Quiero comenzar con una experiencia que fue recurrente a muchos hermanos y hermanas que hoy servimos a la Iglesia en México, vivida en los años entre 1985-1998: Roberto Oliveros, eminente teólogo y decano del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús se presenta solemne, agudo y cercano en el aula para iniciar el curso de Cristología. Después de las indicaciones pertinentes y presentar el itinerario de la reflexión, ya para terminar, con dos libros en las manos nos dice: «nuestros principales compañeros de camino a lo largo de este curso serán estos dos hermanos: Juan Luis Segundo[1] y Jon Sobrino[2]». Particularmente ese año -1996- murió Juan Luis y Roberto dejando caer sobre la mesa el libro de Segundo, añadió: «pero acaba de fallecer Juan Luis y solamente quedamos Jon y nosotros».

Comenzó así un proceso de familiarizarnos con el estilo de Sobrino: sistemático, a veces redundante y lleno de expresiones provocadoras y lapidarias. Un camino de reconstrucción de la fe que nos llevó a amar más al Padre Dios, presencia cercana y bondadosa; a Jesús y la centralidad del Reino de Dios y su acercamiento salvífico; la presencia sacramental y misericordiosa de la Iglesia llamada a ser samaritana para los excluidos de este mundo. La reflexión se fue ampliando más allá del aula y para muchos se volvió apasionamiento al leer «El Principio Misericordia» (Santander, 1992) y que tuvo como corolario «La Fe en Jesucristo» (San Salvador, 1999), que nos llevó a entender y vivir la teología como *intellectus amoris*, una dar razón de lo que amamos y que en el caso de Sobrino se hace más explícitamente como *intellectus misericordiae, iustitiae, liberationis:* una razón que misericordiosamente da razón de la justicia y de las posibilidades de liberación de la humanidad.

La Cristología de Jon Sobrino es parte ya del patrimonio de la Iglesia, en especial de la Latinoamericana de esa tradición teológica calificada por Juan Pablo II como «oportuna, útil y necesaria» en conexión

con la «Tradición apostólica y continuada con los grandes padres y doctores, con el Magisterio ordinario y extraordinario»[3].

Hoy, reconociéndome indirectamente como alumno suyo, recojo la invitación que hace la «Notificación»[4] dirigida a Jon Sobrino a profundizar y aclarar algunos elementos presentes en su trabajo, cosa que ya hemos hecho en el dialogo fraterno, en el aula y delante del Señor en el Sagrario a lo largo de los años.

Los puntos señalados en la notificación lejos de verlos como un *anatema sit* los he visto más como una invitación a profundizar en la Cristología desde una perspectiva latinoamericana, para llevarla más adelante en su razón de ser.

Son varios los puntos que toca la Notificación, todos ellos aclarables. Opto sólo por uno, el del apartado primero, «Presupuestos Metodológicos», el cual es importante, pues en él se indican algunas interrogantes sobre el método teológico de la Cristología de Sobrino. Lo divide en dos partes:

- *Los pobres como lugar teológico y principio de interpretación (n.2)*
- *El valor normativo de los Concilios Cristològicos (n.3)*

El número 2[5] comienza citando la obra de Jon Sobrino donde afirma que desde la perspectiva latinoamericana, los pobres son un lugar privilegiado y principio de interpretación para hacer teología, en el siguiente párrafo valora el lugar teológico de los pobres, el cual precisa tiene que estar (como cualquier lugar teológico) inserto en la Fe de la Iglesia. Para concluir con una frase profundamente inquietante: «El lugar eclesial de la cristología no puede ser la Iglesia de los pobres sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones».

Digo que es inquietante porque contrapone fe apostólica con Iglesia de los pobres, elemento que creo en primer lugar nadie de los que hacemos teología católica en América Latina se siente identificado con ese sentido primario que pudiera tener esa frase.

Esto pide profundizar dos cosas: Qué es la fe Apostólica y desde esa perspectiva verificar si la construcción de una Iglesia de los pobres va en su contra.

La Fe Apostólica

Comenzaremos siguiendo de cerca el comentario que hizo Benedicto XVI en la audiencia del 28 de marzo de 2007, al presentar a San Ireneo de Lyón, uno de los grandes teólogos y pastores de la cristiandad.

Comenta el Papa que en el centro de su pensamiento está la cuestión de la «regla de la fe» y de su transmisión. Para Ireneo la «regla de la fe» coincide en la práctica con el «Credo» de los apóstoles, y nos da la clave para interpretar el Evangelio, para interpretar el Credo a la luz del Evangelio. El símbolo apostólico, que es una especie de síntesis del Evangelio, nos ayuda a comprender lo que quiere decir, la manera en que tenemos que leer el mismo Evangelio.

De hecho, el Evangelio predicado por Ireneo es el que recibió de Policarpo, obispo de Esmirna, y el Evangelio de Policarpo se remonta al apóstol Juan, de quien Policarpo era discípulo. De este modo, la verdadera enseñanza no es la inventada por los intelectuales, superando la fe sencilla de la Iglesia. El verdadero Evangelio es el discernido por los que presiden a la comunidad que lo han recibido, no solamente como conocimiento, sino como fe vivida en comunidad, gracias a una cadena ininterrumpida que procede de los apóstoles. La fe vivida y confesada públicamente por la Iglesia es la fe común de todos, Sóloes apostólica esta fe, que procede de los apóstoles, es decir, de Jesús y de Dios.

Ireneo se preocupa por ilustrar el concepto genuino de Tradición apostólica, que podemos resumir en tres puntos:

- *La Tradición apostólica es «pública», común, no privada o secreta. Tiene un carácter comunitario, no es lo que se me ocurre, sino que pasa por el filtro de la comunidad eclesial en el tiempo y en el espacio, donde el obispo es la cabeza del discernimiento. Para Ireneo no hay duda alguna de que el contenido de la fe transmitida por la Iglesia es el recibido de los apóstoles y de Jesús, el Hijo de Dios. No hay otra enseñanza.*

- *La Tradición apostólica es «única». Mientras el gnosticismo se divide en numerosas sectas, la Tradición de la Iglesia es única en sus contenidos fundamentales que, como hemos visto, Ireneo llama «regula fidei» o «veritatis»: y dado que es única, crea unidad a través de los pueblos, a través de las diferentes culturas, a través de pueblos diferentes; es un contenido común como la verdad, a pesar de las diferentes lenguas y culturas. Esa unidad es lo que Jon Sobrino llama como lo meta-paradigmático de la Cristología en la introducción de la «Fe en Jesucristo».*

- *Por último, la Tradición apostólica es «pneumática», es decir, espiritual, guiada por el Espíritu Santo. No se trata de una transmisión confiada a la capacidad de los hombres más o menos instruidos, sino al Espíritu de Dios, que garantiza la fidelidad de la transmisión de la fe. Esta es la «vida» de la Iglesia, que la hace siempre joven, es decir, fecunda de muchos carismas. Iglesia y Espíritu para Ireneo son inseparables. «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia»*[6]

Por tanto la fe de la Iglesia debe ser transmitida de manera que aparezca como tiene que ser, es decir, «pública», «única», «pneumática-espiritual». A partir de cada una de estas características, se puede llegar a un fecundo discernimiento sobre la auténtica transmisión de la fe en el hoy de la Iglesia. Concluye el Papa diciendo que «esta doctrina es como una senda maestra para aclarar a todas las personas de buena voluntad el objeto y los confines del diálogo sobre los valores, y para dar un empuje siempre nuevo a la acción misionera de la Iglesia, a la fuerza de la verdad que es la fuente de todos los auténticos valores del mundo» [7].

La Apostolicidad de la opción por los pobres, Iglesia de los pobres

Que la Iglesia oriente su actividad a favor de los pobres no es una cuestión sociológica, ni estrategia política, ni de moda «setentera», o afirmación de la decadente teología de la liberación, como lo plantean unos. Este construir «desde abajo», «desde la perspectiva de las victimas», «desde los excluidos», «desde los pobres» es un dato que aparece ya en la tradición veterotestamentaria: «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído el clamor que le arrancan sus opresores y conozco sus angustias. Voy a bajar a liberarlo» (Ex 3,7); y que Jesús confirma en el espíritu de las Bienaventuranzas (Mt 5,1-11), por este acercamiento salvífico será por lo que seremos juzgados (Mt 25, 31-46); y cuando la Iglesia no «discierne el cuerpo«, y no se construye desde esa perspectiva es fuertemente reprendida por sus pastores: «Por eso hay entre ustedes muchos enfermos y débiles, y bastantes mueren por esta razón. Si nos hiciésemos la debida autocrítica, no seriamos condenados» (1 Cor, 11,30-31).

Además todo el acontecimiento de la Encarnación apunta en ese sentido: pastores –excluidos e impuros como primeros testigos-, pesebre y no encontrar posada, etc.

Más adelante, la Tradición eclesial abunda en ejemplos. Por citar algunos: el diácono San Lorenzo, los llama «el tesoro de la Iglesia». En el medioevo la Iglesia buscó acercarse a ellos a través de innumerables iniciativas y movimientos espirituales, sobresaliendo por su eclesialidad el Franciscano. Por ejemplo, San Antonio de Padua afirmaba: "Y si no socorre y cierra el corazón al hermano pobre, digo que peca mortalmente, porque no está en él la caridad de Dios; pues si la tuviese, con gusto auxiliaría al hermano pobre".

En la Contrarreforma sobran los ejemplos: tenemos a las órdenes hospitalarias, a San Vicente de Paul, San Cayetano, San Camilo de Lelis, San Juan Bosco e infinidad de instituciones que encarnan este ideal.

Para América Latina, la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) dio a nuestra iglesia los elementos esenciales, que maduraran en la siguiente década con Puebla, configurando los tres ejes que podemos decir son propias o típicas de la Iglesia latinoamericana: La opción por los pobres, la teología de la liberación y las Comunidades Eclesiales de Base. En Puebla da un mandato eclesial: «afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral» (Pue 1134).

La culminación de ese proceso creo que es la declaración de Juan Pablo II en Novo Millennio Ineunte 49, tan ignorada pero paradigmática, por el contexto en que la dijo: el inicio del siglo XXI y milenio (los subrayados son míos):

> «El siglo y el milenio que comienzan tendrán que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué *grado de entrega* puede llegar la caridad hacia los más pobres. Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse: «He tenido hambre y me habéis dado de comer, he tenido sed y me habéis dado que beber; fui forastero y me habéis hospedado; desnudo y me habéis vestido, enfermo y me habéis visitado, encarcelado y habéis venido a verme» (Mt 25,31-46). Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una *página de cristología*, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia *comprueba su fidelidad* como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la *ortodoxia*.
>
> No debe olvidarse, ciertamente, que nadie puede ser excluido de nuestro amor, desde el momento que «con la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre» (GS 22). Ateniéndonos a las indiscutibles palabras del Evangelio, *en la persona de los pobres hay una presencia especial suya, que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos*. Mediante esta opción, se testimonia el estilo del amor de Dios, su providencia, su misericordia y, de alguna manera, se siembran todavía en la historia aquellas semillas del Reino de Dios que Jesús mismo dejó en su vida terrena atendiendo a cuantos recurrían a Él para toda clase de necesidades espirituales y materiales.» [8]

Ciertamente se podría precisar que la Notificación esta hablando de «Iglesia de los pobres», pues precisemos. El termino no es de Jon Sobrino, ni de ningún teólogo de la liberación, fueron nuestros pastores quienes lo acuñaron: el Beato Juan XXIII en un radiomensaje de 1962, previo a la inauguración del Concilio Vaticano II dijo: «para los países subdesarrollados la iglesia se presenta como es y como quiere ser, como

la iglesia de todos, en particular como la iglesia de los pobres»[9]. Pero el Papa Juan XXIII no era el único pastor proponiendo que la Iglesia mostrara una preferencia hacia los pobres. En la primera reunión del Concilio, el Arzobispo de Bolonia, Cardenal Lercaro se acercó al tema de la pobreza: «El tema de este Concilio es, ciertamente, la Iglesia en tanto que es, sobre todo, la Iglesia de los pobres». Antes de la reunión del 26 de octubre para discutir el tema de la pobreza, el Obispo del Sahara, Monseñor Mercier, por indicación de los asistentes, escribió una nota con el título «La Iglesia de los pobres» acuñando así un termino central de la futura teología de la liberación.

Una Iglesia de los pobres nunca se ha entendido en la tradición latinoamericana como un selecto club de miserables, una especie de «corte de los milagros» que desprecie a los pérfidos ricos. Lo proclamamos en todo lo alto ¡Dios no quiere la miseria para nadie en este mundo! ¡Dios quiere que todos sus hijos e hijas tengan vida abundante!; ante el dato escandaloso de miserables al lado de opulencia lacerante, a los cristianos, nuestra fe nos exige por mandato evangélico y tradición apostólica hacer una opción por los pobres, y en esto consiste la eclesiología de esta llamada «Iglesia de los pobres» que nunca se ha visto lejos de sus pastores, pues de ellos surgió.

Esta Iglesia de los pobres pretende que veamos la sociedad con los ojos de los pobres y solidarizarse con ellos. Por tanto no estamos hablando de lucha de clases, sino de hacer histórico lo que dice San Agustín: "En la caridad el pobre es rico, sin caridad todo rico es pobre."

Por tanto, es evidente a la luz de lo anterior que la fe de la Iglesia pasa necesariamente por la opción por los pobres, y que ahí es donde se verifica la ortodoxia de nuestra fe. Por tanto la prevención sobre esta dualidad en la Notificación sale sobrando, pues la Fe de la Iglesia y la tradición apostólica no están en contra de una Iglesia de los pobres, entendida como aquella que hace un «acercamiento salvífico» prioritario a favor de ellos, y que es un dato cristológico fundamental.

Luis Arturo GARCÍA DÁVALOS

México DF, México

Notas

[1] Segundo Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander.

[2] Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador,* CRT-UIA, México, 1991.

[3] Juan Pablo II Carta a los obispos brasileños, reunidos en Itaicí; cf. CHRISTUS, abril 1986, p. 59-60.

[4] Congregación para la Doctrina de la Fe. NOTIFICACIÓN sobre las obras del P. Jon SOBRINO SJ: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) y La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999). 26 nov. 2006.

[5] En su libro Jesucristo liberador, el P. Jon Sobrino afirma: «La cristología latinoamericana […] determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esta realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo» (p. 47). Y añade: «Los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental» (p. 50); la «Iglesia de los pobres es […] el lugar eclesial de la cristología, por ser una realidad configurada por los pobres» (p. 51). «El lugar social, es pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de pensar cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica» (p. 52).

Aun reconociendo el aprecio que merece la preocupación por los pobres y por los oprimidos, en las citadas frases, esta «Iglesia de los pobres» se sitúa en el puesto que corresponde al lugar teológico fundamental, que es sólo la fe de la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar teológico.

El lugar eclesial de la cristología no puede ser la «Iglesia de los pobres» sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones. El teólogo, por su vocación particular en la Iglesia, ha de tener constantemente presente que la teología es ciencia de la fe. Otros puntos de partida para la labor teológica correrán el riesgo de la arbitrariedad y terminarán por desvirtuar los contenidos de la fe misma.

[6] *Contra las herejías* 3,24,1

[7] Benedicto XVI, Audiencia General, Miércoles 28 de Marzo 2007.

[8] Juan Pablo II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 49

[9] Juan XXIII, Radiomensaje con motivo de la inauguración del Concilio Vaticano II, 11 de septiembre de 1962.

Cristologias Plurais

Quem é Jesus de Nazaré? As respostas a essa pergunta foram sempre plurais desde os primeiros seguidores de Jesus. Os textos do Novo Testamento são as primeiras testemunhas do pluralismo fundante do Cristianismo. É na tentativa de reforçar o pluralismo cristológico no interior das comunidades cristãs que explicito as idéias que seguem.

Acolher o pluralismo cristológico no interior das comunidades cristãs é a meu ver um passo importante para acolher o pluralismo das crenças e buscas religiosas dos diferentes grupos culturais sem pretender que nenhuma delas seja a mais importante e a mais verdadeira e absoluta experiência do divino.

Na tentativa de explicitar algo do pluralismo cristológico para as comunidades cristãs uma sugestiva frase de São Paulo me veio ao espírito: «*Não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim*» (Gál 2,20). O que Paulo teria experimentado quando a formulou? Da vida de qual «eu» se referia ele? Creio que Paulo com sua lucidez característica não tinha a pretensão de reproduzir em sua vida, a vida individual de Jesus de Nazaré. E, na mesma linha não julgava que todos os «eu» poderiam se reduzir ao seu próprio «eu». Assumir a partir de sua vida os valores que segundo sua compreensão de Jesus, davam sentido à sua vida, fazia dele um outro Cristo. Já estamos dentro do pluralismo cristológico. Por isso, podemos nos perguntar como poderá esta frase fruto de uma experiência pessoal ser verdadeira para nós hoje? Como podemos seguir Cristo se não ouvirmos quem somos e se não nos dispormos a modificar nossos comportamentos a partir do lugar onde estamos? Como posso seguir Cristo se não descubro seu rosto estampado em meu coração através de minha história e da história de meus próximos? Acaso tenho que negar esta experiência fundamental para seguir um Cristo ensinado a partir fora e a partir do alto dos poderes eclesiásticos? Acaso para seguir Cristo tenho que trair o rosto do Cristo que vive em

mim? Acaso tenho que renunciar a minha cultura, a meu contexto de vida, aos gritos de dor particulares a meu povo, gritos que ressoam em mim e ressoam em meus contemporâneos? Estas perguntas que podem parecer pura retórica, não nascem de um pensamento eclesiástico oficial que pretende ensinar a verdade universal válida em todos os lugares e em todos os tempos, mas nasce da observação da vida ordinária das pessoas comuns.

Por isso, todo controle cristológico vindo dos poderes religiosos que se auto-outorgam a posse da verdadeira doutrina sobre Jesus Cristo ou todo controle que nós mesmos queiramos exercer uns sobre os outros, correm o risco de negar a vida plural e diversa do Cristo em nós. Não se pode reduzir Cristo a uma fórmula, a um dogma delimitado no tempo, a um comportamento único, a uma ação única como se pudéssemos policiar as diferentes formas de amor e afirmar então que todos nós só podemos amar desta maneira afirmada como única maneira possível e verdadeira de se viver o amor.

Mas, quem é o Cristo que vive em mim? Como posso entendê-lo e viver em mim sua verdade? Como posso ser fiel a uma tradição religiosa que é reconhecida como cristã?

Cristo, palavra de origem grega, significa o ungido, o designado para uma missão especial. Por muito tempo se entendeu que Cristo era apenas Jesus de Nazaré, trazendo através de sua pessoa, a salvação para toda a humanidade. Hoje, na comunidade cristã, dizemos que Cristo é uma palavra que significa que, cada uma e cada um de nós têm como Jesus de Nazaré a capacidade de descobrir-se ungida e ungido para estar a serviço uns dos outros, para buscar com os outros a justiça e o bem comum. É nesse sentido que todos nós somos Cristos, isto é, responsáveis por acolher nossa humanidade e permitir que ela se desenvolva com o respeito e a dignidade que merecemos. Se a tradição atribui a Jesus esta palavra de maneira especial, foi para permitir que a partir de um homem concreto, Jesus de Nazaré, pudéssemos perceber como se pode num determinado contexto e a partir de nossa humanidade ser de fato Cristo. Em outras palavras a questão é de em cada contexto criar «relações crísticas», isto é, relações de justiça, de amor, de ternura, de verdade, de solidariedade uns com os outros assumindo nossa condição e responsabilidade humana. Então, o mais importante em Cristo não é os atributos divinos abstratos que lhe outorgamos. Não é a sua filiação divina num sentido religioso hierárquico. Não é igualmente os atributos tirados das divindades do Olimpo grego ou do mundo egípcio que acrescentamos à sua história ao longo dos séculos. O fato é que, um

de nós e cada um de nós, dentro de nossa própria humanidade pode tornar-se Cristo. E quando nos tornamos Cristo acolhemos no mais profundo de nossa humanidade aquela experiência simples que nos leva a reconhecermo-nos uns com os outros, uns para os outros, como um mesmo corpo. Um corpo que só vive uma vida plena se cuidarmos respeitosamente uns dos outros, se instaurarmos cada dia de forma renovada relações de respeito, de justiça e ternura entre nós.

A Cristologia plural é simplesmente a acolhida dessa intuição das primeiras seguidoras e seguidores de Jesus. Pode ser vivida como experiência humana de relação com as pessoas próximas ou distantes de nós de forma sempre renovável. Nesse sentido, determinar dogmaticamente as formas dessa relação e empregar palavras únicas para expressá-la não parece fazer parte da tradição que herdamos dos Evangelhos.

É nesse sentido que nos lembramos de São João quando nos diz que *«o vento sopra onde quer e ouves o seu ruído, mas não sabes de onde vem nem para onde vai. Assim acontece com todo aquele que nasce do Espírito»* (Jo 3,8). Este vento sopra em nós ou respira em nós ou respiramos nele, quando sentimos o quanto a dor do outro nos move as entranhas e se torna de certa forma nossa dor. Por isso, buscamos com ele ou com ela saídas para aliviar seu sofrimento e nutrir suas esperanças. É o vento, brisa suave ou tempestade que nos aproxima dos nossos semelhantes e nos faz descobrir que somos da mesma carne, um mesmo corpo com a Terra. Este corpo embora dividido pelo sofrimento e pela ganância que estão em nós é a única realidade que somos. E, é ele mesmo o corpo de Cristo simbolizado de diferentes maneiras. Sabemos por experiência que o vento que sopra nele não é sempre o mesmo nos diferentes lugares e nos diferentes tempos. Como então exigir que seu ruído seja conforme a uma lei ou a uma regra única? E como proibir ao vento seus diferentes ruídos e intensidades querendo controlá-lo como o fazem os senhores do mundo? Para eles as riquezas do mundo têm que correr para seus cofres, o saber do mundo para seus computadores para que o controlem e acumulem riquezas sem pensar que *«a ferrugem e a traça irão corroê-los» (Mt 6,19)*. Mas, *«entre irmãs e irmãos não pode ser assim»* (Lc 22, 26), dizia Jesus em um dos encontros com suas amigas e amigos. Na mesma mesa senta-se a prostituta, o leproso, a hemoroíssa, o homem da mão seca, o cobrador de impostos, o velho, a criança e cada um afirma o Cristo que vive e busca para que *«o amor seja tudo em todos»*. A diversidade de vidas expressa a diversidade das formas de amor e das formas poéticas para expressá-lo na fidelidade ao que somos e ao bem querer que cultivamos uns para com os outros.

Cristologias plurais respondem ao pluralismo da vida, à sua complexidade, à diversidade de situações em que o amor e a justiça acontecem no meio de nós. Como se pode ousar reduzir a criatividade do amor? E, no entanto, estamos sempre fazendo isso como se ao controlar o amor e o pensamento sobre ele pudéssemos ter a posse dos outros e até a posse do poder divino. Não nos convencemos que nossa Cristologia, aquela que está presente em nossa comunidade de fé, é apenas uma das muitas que existem no interior da tradição cristã e no interior de nossa própria Igreja. E quando digo isso, é para afirmar que a partir de nossa cristologia não podemos julgar as outras e nos tornar juizes da ortodoxia do amor e da prática da justiça. Na vida ordinária o amor não se submete às formas pré-estabelecidas e por isso assume várias cores e expressões como o vento que sopra onde quer. É este vento de ruídos diferentes, que faz nascer as cristologias diferentes como formas diferentes de amor e libertação.

Cristologias negras que buscam ouvir o clamor dos negros em nosso continente e afirmar a unção que têm no interior mesmo de sua vocação humana para buscar os caminhos de afirmação de sua dignidade e de respeito às suas tradições culturais.

Cristologias feministas que sentem a dor dos corpos femininos excluídos e julgados inferiores. Dominação real na forma de dominação simbólica, de dominação econômica, social, familiar e religiosa. Não teríamos nós mulheres direito a uma cristologia que levasse em conta a afirmação de nossa dignidade a partir de nossas próprias dores, a partir das formas de cruz que a sociedade patriarcal nos impôs? Não seria este um caminho de ressurreição dentro dos limites da história presente?

Cristologias índias que vivem até hoje o extermínio dos povos nativos e buscam através da luta por sua dignidade afirmarem-se como povos com direito a ter suas terras e tradições respeitadas. E como não se sentir ungidos, chamados a responder à vocação humana de liberdade diante da injustiça de ver suas terras tomadas, suas culturas assassinadas e reduzidas a folclore a serviço de uma elite?

Como não tentarmos ser mil Cristos e cada um tentando respeitar o Cristo irmão, o Cristo irmã com suas dores particulares imersas na dor humana coletiva?

Muitas vezes os impérios religiosos pregam e exigem a Cristologia da Torre de Babel. Constroem torres e do alto supervisionam as ações e os pensamentos dos trabalhadores exigindo que falem a mesma língua, mesmo sabendo que são originários de povos diferentes. Ameaçam os

que falam sua própria língua com castigos diversos visto que a diversidade de línguas pode ser ameaça à hegemonia política e religiosa dos que detêm o poder. Tornam-se intolerantes e exclusivistas afirmando a superioridade cristã como pura escolha e decisão divina. Agem como se precisassem resguardar a ortodoxia e a pureza do Cristo afastando dele os mendigos, as prostitutas, as viúvas, os estrangeiros, os camponeses, os pensadores críticos que se sentam à mesma mesa e podem comer iguarias variadas. Os detentores do poder político e religioso vivem na maioria das vezes de equívocos e nos ameaçam a partir deles. Fazem-nos crer que o fazem por responsabilidade eclesial, por amor a Cristo e à Verdade. Mas qual é o seu Cristo na diversidade de cristologias? Creio que, apesar da boa vontade de alguns, afirmam sua imagem de Cristo a partir de categorias imperiais e dualistas que garantiram por séculos, a superioridade do cristianismo em relação às outras aproximações religiosas. Esquecem, talvez, que a grandeza do cristianismo começou na manjedoura, na acolhida de uma criança, nascida de uma mulher, na noite escura do povo explorado. Uma criança frágil, vulnerável, desarmada, dependente como todos nós. Mas nela como em todas as crianças do mundo nasce a esperança de um mundo melhor hoje e amanhã. A criança, Jesus, em seguida se tornou adulta e aos 30 anos, por seu compromisso com os marginalizados de seu lugar, é crucificada e morta pelos poderes políticos e religiosos. Essa morte injusta foi transformada em memória de vida e de amor que fez renascer para muitos a esperança da vida. Nada de glória imperial, nem fausto, nenhuma riqueza, nenhum controle ideológico! Mas é justamente aqui que situamos a originalidade do cristianismo. Não precisamos ser como o Deus todo poderoso, com imagem masculina, sentado em seu dourado trono celeste. Basta que sejamos seres humanos – mulheres e homens - e saber que Deus é em nós desde o começo. Por isso, cada um e cada uma de nós somos convidados a partir de nossas entranhas humanas, a nos aproximarmos do outro, a plantarmos nossa tenda perto dele, a tornarmo-nos sempre de novo o próximo, a fazer caminho em conjunto, a repartir o pão e o vinho e a dar graças à VIDA. E isto se chama ser Cristo.

Por isso, falar de cristologias plurais não é uma grande novidade. Não é de hoje que elas são plurais. Nós é que tentamos matar o pluralismo. É importante que não nos esqueçamos disso, pois habituados a viver uma vida em que sempre o plano considerado superior é melhor, temos dificuldade de acolher a diversidade terrena e a riqueza de nossas diferenças. Talvez, como nos ensina a lenda dos reis magos, ousemos nos guiar pela estrela que os conduziu a Jesus menino. Acolhamos nossa

estrela, aquela que nos conduz às crianças, aos adolescentes, à mulher que deu à luz, aos pastores e camponeses sem terra, aos desprezados deste mundo, aos aflitos e lá encontraremos o menino ou a menina que somos, Cristos nascidos para nos ajudarmos mutuamente no mistério infinito da VIDA.

Ivone GEBARA

Camaragibe, Pernambuco, Brasil

Los evangelios y las fórmulas de los concilios antiguos: texto y contexto

Las cuatro subdivisiones de la notificación dirigida a Jon Sobrino el día 15 de marzo pasado vienen encabezadas por expresiones como «Divinidad de Jesús Cristo», «Encarnación del Hijo de Dios», «Reino de Dios» y «Valor salvifico de la muerte de Jesús». Se trata de formulas elaboradas, siglos atrás, por los concilios ecuménicos de la Iglesia antigua, especialmente por los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381). Esas expresiones son familiares a personas acostumbradas al lenguaje de la jerarquía eclesiástica, pues forman parte de su vocabulario tradicional. Pero son extrañas a quien no está acostumbrado a oír sermones. Y amenazan caer como pedazos de piedra, sobre la cabeza de quien se atreva a meterse con ellas con el deseo de presentar la fe cristiana de forma más inteligible a las personas de hoy.

Ocurre que estamos hablando de palabras en una época en la que, por primera vez en muchos siglos, la filosofía entra explícitamente en la cuestión de la complejidad que envuelve la relación entre palabra y cosa objetiva, un tema al cual la filosofía tradicional occidental ha dado poca o ninguna atención. En el octavo capítulo de sus *confesiones,* San Agustín -por ejemplo- explica cómo aprendió a hablar[1]. Desde los primeros meses de vida y a lo largo de toda nuestra existencia, escribe él, aprendemos a construir el universo interior por medio de palabras directamente relacionadas con cosas. Agustín cuenta que aprendió lo que era una «silla» cuando observaba personas diciendo la palabra «silla» en cuanto señalaban un determinado objeto.

En latín *Verba signa rerum* (palabras son señales de cosas). Para san Agustín y toda la tradición filosófica que él representa, la palabra mantiene una relación pura y simple con la realidad. Es como un ladrillo que se encaja en la construcción de la casa «objetiva» en que vivimos toda la vida[2].

La filosofía lingüística del siglo XX considera ingenuo ese modo de entender la palabra. Esta filosofía nos ayuda a percibir que las palabras forman parte de conjuntos o «juegos» intencionales[3]. La palabra sólo puede tener sentido cuando está encuadrada dentro de un conjunto construido con determinada intencionalidad. Entender una palabra presupone que se entienda su inserción en una determinada construcción intencional. Esto se aplica tanto a la palabra ordinaria en el día a día como a la palabra científica (que no puede ser considerada una torre de marfil de objetividad). Explicando las cosas de este modo, la filosofía lingüística pone el dedo en una llaga que, de forma creciente en los días de hoy, afecta nuestra vida. Estamos todos expuestos, hoy más que nunca, a producciones siempre más sofisticadas de palabras, imágenes, señales, y símbolos que emanan de poderosos medios de comunicación que persiguen el lucro de grandes empresas y grandes instituciones, en detrimento del bien común. Esas instituciones hacen el juego de sus intereses bajo apariencias engañosas. El futuro de la democracia, en el mundo entero, depende cada vez más de la capacidad de las personas para percibir los juegos (frecuentemente sucios) que se esconden bajo palabras aparentemente inofensivas y siempre atrayentes. Los filósofos lingüistas combaten la ingenuidad que hasta hoy predomina en relación a la recepción de mensajes, imágenes y palabras, y nos enseñan a volvernos rigurosos en este asunto. Incluso cuando se trata la lectura de la notificación vaticana del 15 de marzo pasado.

1. La primera cosa que me incomoda de la notificación es la falta de conexión entre texto y contexto, en la lectura de los documentos aducidos a loa largo de la argumentación. En el «presupuesto metodológico» aparece la siguiente frase: *las fórmulas (de los concilios) son interpretaciones auténticas del hecho revelado* (n. 3). Los autores de la frase cierran los ojos a la inserción histórica tanto de los textos del Nuevo Testamento como de los textos conciliares, y demuestran desconocer (o menospreciar) el «principio del contexto», enunciado por primera vez en 1884, por el filósofo alemán Frege[4], que dice así: «un enunciado sólo tiene sentido dentro de su contexto». Fuera de contexto, la palabra no significa nada. Es preciso contextualizar los textos, o sea, entenderlos dentro de contextos específicos.

El contexto en que son redactados los textos del Nuevo Testamento es diferente del contexto en que se elaboran las fórmulas de los concilios del siglo IV. El cristianismo de los tres primeros siglos es una religión de voluntarios y voluntarias[5]. Las personas se adhieren libremente al movimiento cristiano. Constituye un anacronismo atri-

buir un carácter normativo-autoritario a los textos producidos en aquel período. Cuando san Pablo, por ejemplo, habla de normas, hace alusión a prescripciones anteriormente discutidas y aceptadas por los participantes de sus grupos. Pablo simplemente recuerda normas aceptadas por todos y todas. Él no las impone. En los primeros siglos, nadie está obligado a seguir el modo de vivir cristiano. El cristianismo de los tres primeros siglos, en la medida en que está compuesto por personas que se adhieren voluntariamente al movimiento, es de naturaleza dialogal, no autoritativa[6].

Todo eso cambia en el siglo IV. Tomemos el ejemplo del concilio de Nicea en 325. La instancia interesada en ver a los obispos reunidos en la residencia de verano del emperador Constantino es la administración del imperio romano, deseosa en unificar el vasto imperio por medio de una sola creencia religiosa. Demostrando habilidad política, el emperador ofrece a los obispos, al final de los trabajos conciliares, una recepción digna de senadores del imperio. Eusebio de Cesarea nos cuenta la profunda impresión que tanta sorpresa causó a los obispos: *Destacamentos de la guardia imperial y de otras tropas cercaron la entrada del palacio con espadas desenvainadas. Los hombres de Dios pudieron pasar sin miedo en medio de los soldados, hasta el corazón de los aposentos imperiales, donde algunos se sentaron a la mesa junto al emperador y otros se reclinaron en sofás acomodados a los dos lados. Quien observaba esto tenía la impresión de que se trataba de una imagen del* Reino de Cristo, *de un sueño en vez de una realidad*[7].

Las autoridades del imperio se aprovechan hábilmente de la voluntad existente entre los obispos en el sentido de resolver algunas cuestiones internas -el arrianismo, el melitianismo y el poner una fecha en común para celebrar la fiesta de la Pascua- para sugerirles un cambio radical de comportamiento. Los obispos, fascinados, ofrecen poca resistencia a las propuestas de Constantino, que, aparentemente, cuadran bien con su ansia de combatir herejías. Así, abandonan la tradición dialogal del movimiento cristiano y adoptan, en poco tiempo, el modo normativo y autoritativo de la administración imperial[8]. En Nicea, el cristianismo se vuelve normativo. He ahí la gran diferencia entre las fórmulas de los concilios y «el hecho revelado» (en los evangelios): Las primeras son normativas, mientras el último es de orden dialogal. No se puede hablar de «interpretación auténtica».

2. Un segundo término de la Notificación que merece ser analizado es el término «Verdad». En la conclusión del texto (n. 11) dice: *La verdad revelada por Dios mismo en Jesucristo y transmitida por la Iglesia constituye*

el principio normativo último de la teología y ninguna otra instancia puede superarla. Más allá de la notificación se puede leer que esa misma «verdad revelada» se encuentra en los textos del Nuevo Testamento. ¿En qué sentido se puede hablar de «Verdad» en referencia al Nuevo Testamento? ¿En sentido cognitivo? Yo me imagino que un evangelista como Marcos quedaría sorprendido al oír decir que los lectores de hoy buscan «la verdad» (cognitiva) en su texto. Pues no está pensando en promulgar un nuevo «conocimiento» a las personas. Su «Verdad» es otra. Lo que el quiere es dialogar con su público oyente o lector, e intentar llevarlo a caminar con Jesús y, con los apóstoles. Marcos no se limita a describir episodios de la vida de Jesús, el quiere acción. Todo el tiempo, está mirando al oyente lector, y lo cuestiona, discute con él, y demuestra que vale la pena seguir el camino de Jesús. Se acabaron los tiempos en los que se estudiaba el «Jesús histórico» en una línea puramente informativa. De los años 1990 para acá, los estudios de los evangelios se centran en el carácter dialogal, no meramente informativo, de los mismos. Los evangelios son textos a la búsqueda de quien se sensibilice con la historia de Jesús, no para admirarlo, sino para dejarse tocar por su modo de ser, de actuar y de hablar. En rigor, los evangelios no «informan» nada, ni prescriben nada, sino que se dirigen a la conversión, al cambio en el pensar y sentir de las personas que los leerán. Las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la divinidad de Cristo, su conciencia filial y el valor salvífico de su muerte (n. 3 de la notificación) deben ser entendidas dentro de esa perspectiva dialogal, nunca en un sentido cognitivo o dogmático. Es extraño hablar en «verdad» (en el sentido cognitivo) en relación a los evangelios y demás textos del Nuevo Testamento. Los primeros cristianos estaban queriendo comunicar una experiencia de vida e invitar personas a compartir esa experiencia. No querían informar, sino dialogar y atraer. He ahí un punto más en que la notificación queda ajena a un abordaje contextual del mensaje cristiano.

3. La frase más extraña de toda la notificación aparece en el número 3 y dice: *Los concilios no significan helenizaciones del cristianismo, sino lo contrario. La cultura griega sufrió una transformación por dentro y pudo convertirse en un instrumento para la expresión y la defensa de la verdad bíblica.* Esa frase es incomprensible, pues desde Adolfo Von Harnack (que escribe en 1886) la idea de la helenización del cristianismo es un consenso entre los historiadores[9]. Lo que debe ser dicho de ese encuentro entre cristianismo y helenismo, es que -en el caso de las formulas de Nicea- no se trata de una simple «traducción» del mensaje evangélico en términos griegos, aunque los conceptos mencionados en el Credo (encarnación,

filiación divina, ascensión, venida del espíritu Santo) se originen en una lectura del Evangelio de san Juan. Entre el universo lingüístico del mencionado evangelio y el universo del concilio existe una diferencia fundamental. Nicea no es una simple traducción o «adaptación» de términos evangélicos. Hay un cambio de sentido. Los términos evangélicos son sometidos a una operación de cálculo que los transforma en instrumentos de lucha por la ortodoxia contra la herejía. Los obispos reunidos en Nicea piensan antes que nada en el sistema establecido y en salvaguardar el poder el poder de una institución particular. En definitiva, la asamblea de los obispos en Nicea es un juego de fuerzas políticas, entre el emperador y los obispos, obispos entre sí, sacerdotes y obispos, herejes, monjes, etc.

El uso del término «juego» diversas veces nombrado más arriba, ayuda a comprender que Nicea es pura contingencia, acción del momento, transferencia lingüística motivada por intereses políticos. Pertenece a la historia, que camina inexorablemente. En el siglo IV, a los obispos les pareció bien tomar palabras del evangelio de san Juan del universo lingüístico en el que fueron escritas y transformarlas en instrumentos de unificación de una Iglesia y de combate contra las herejías. Eso es pasajero. Aun así, la repercusión del Credo de Nicea y de Constantinopla continúa siendo enorme. Constituye la base del catecismo que los cristianos aprenden a lo largo de siglos. Revestidas de poder institucional, esas palabras demuestran durante siglos una gran capacidad para congregar. Mas palabras normativas no subsisten sin el soporte de una organización poderosa, algo muy diferente de lo que sucede con las palabras dialogales, que se mantienen vigorosas mientras existan personas que se muestran dispuestas a dialogar y cuestionar. Las palabras mueren cuando ya nadie las entiende y cuando se pierde el interés por ellas. Pues es el diálogo que vivifica la palabra. Lo que durante siglos constituye la gran fuerza del Credo, hoy muestra ser su gran debilidad.

Algunas investigaciones indican que la mayoría de cristianos hoy o desconocen los términos del Credo o escuchan apenas vagamente hablar de ellos en predicaciones y celebraciones litúrgicas[10]. Las personas se vuelven cada vez más sensibles a los aspectos negativos de un dogma frecuentemente invocado para hostilizar a los que piensan de manera diferente, para subordinar a las mujeres, para tolerar la esclavitud en sus diferentes formas[11], para apoyar sistemas autoritarios, discriminar homosexuales y perpetuar una visión patriarcal del mundo y de la vida. Hoy, muchos cristianos «desenchufan», no quieren ya discutir

este tipo de asuntos, mientras pequeños grupos de fundamentalistas se aprovechan de la indefinición reinante para impedir que se prosiga en la re-actualización del cristianismo.

Tenemos por delante un largo período de inseguridad y de búsqueda. Muchos prefieren morir con las palabras antiguas, antes que asumir el desafío de volver a la creatividad dialogal de los autores de los evangelios. Pero, por otra parte, un número creciente de cristianos supera la nostalgia de las solemnidades y de los superlativos, de los abanicos persas, las tiaras, las mitras, de las «sillas gestatorias», los anillos y genuflexiones, servilismos y obediencias, y se sientes tocados por los sufrimientos de las mujeres iraquís que lloran, de los niños atemorizados de Haití, de los niños que mueren de hambre en África, de los adolescentes vendidos por todo el mundo, y de los jóvenes de las favelas y suburbios que juegan con armas. Es ahí donde renace el Espíritu del Evangelio.

Eduardo Hoornaert

Historiador. Salvador, Bahia, Brasil

Traducción de Mario Alberto Salazar

Notas

[1] Agostinho, Confissões, Col. Os Pensadores VI, Ed. Abril, São Paulo, 1973, 3: Como aprendi a falar.

[2] Oliveira, M. A. de, *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Loyola, São Paulo, 1997, 119-126..

[3] El término «juego de palabras» (Sprachspiele) viene del filósofo austríaco Wittgenstein, pero la idea de construcciones intencionales por medio de palabras es compartida por muchos filósofos lingüistas.

[4] En su «Grundlage der Aritmetik». El «holismo semántico» de Frege será llamado «Sprachspiel» por Wittgenstein. Véase Oliveira, op. cit. 59-69.

[5] Sheils, W.J. & Wood, D. (ed.), *Voluntary Religion*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

[6] Para la distinción entre «dialogal» y «autoritativo», cf Bakhtin, M.M., *The Dialogic Imagination: Four Essays*, org. Holquist, M., Austin, University of Texas Press, 1981.

[7] *Vita Constantini*, 3, 15. Cit. Crossan, J.D., *O Jesus histórico: A Vida de um Camponês judeu do Mediterrâneo*, Imago, Rio de Janeiro, 1994, 462.

[8] Meyendorff, J., *Imperial Unity and Christian Divisions (The Church 450- 680 A.D.)*, St. Vladimir 's Seminary Press, Crestwood, NY, 1989.

[9] Harnack, A. von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Mohr, Tübingen, 1886. Re-ediciones en 1888, 1894, 1909, 1931 y 1990. Entre 1886 y 1909 el autor revisó y actualizó el texto. Hoy se utiliza la edición de 1990, en tres volúmenes.

[10] Spong, J.S., *Um Novo Cristianismo para um Novo Mundo*, Verus, Campinas, 2006.

[11] La escravización de inmensos contingentes humanos, practicada durante siglos por naciones cristianas, sólo fue condenada en el documento *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, en 1965, y, todavía, en términos vagos.

Provocación cristológica

Un teólogo tenaz y frágil ha pro-vocado el pensar a Cristo desde América Latina y en el corazón de la Iglesia, con disciplina intelectual y aliento profético. Al respecto, la Congregación de la Doctrina de la Fe ha hecho una «notificación» (26/11/2006) sobre errores y peligros en dos libros de Jon Sobrino. Esto es tergiversado (en medios de comunicación, y en ambientes cristianos) como si hubiera una condenación de Sobrino y de la teología latinoamericana.

Por más de treinta años J. Sobrino ha reflexionado al Cristo del Evangelio, desde la población empobrecida y creyente. En la residencia de la universidad jesuita en el Salvador, los militares asesinaron a I. Ellacuría y a otros; como esa noche Sobrino estaba de viaje, no es hoy un mártir. Más bien, continua generando teología, con sus limitaciones y aciertos. Su propuesta de pensar con amor (intellectus amoris) ha enriquecido el caminar eclesial. Sin embargo, Sobrino ha sido rechazado por quienes reproducen esquemas noratlánticos que influyen en organismos eclesiásticos.

En comunidades eclesiales que optan por víctimas y por vida en plenitud, ha germinado la cristología de liberación. Ella ha sido sistematizada por J.L. Segundo, L. Boff, J. Sobrino, J. Comblin, H. Etchegaray, C. Bravo, C. Mesters, R. Muñoz, A.M. Tepedino. C. Navia. Hay un modo nuevo de pensar la fe (1) y de hacer cristología desde el pobre (2). Ésta reflexión alimenta la fe del pueblo de Dios ¡y no está condenada! Pero sí es materia de debate y discernimiento, y es corregible, como cualquier obra humana.

Se trata de una cristología que pro-voca debido al desde y al con. Es un pensamiento al caminar con el Jesús del Evangelio. Lo nuevo viene desde el mensaje evangélico para el aquí y ahora. Por eso hay mayor acento en la humanidad del Señor, en el Reino de Dios, en la salvación que privilegia al de abajo, en la Pascua entendida desde los golpeados y heroicos pueblos de Centroamérica. Tal hermenéutica de liberación no es simple condescendencia hacia los desvalidos. Más bien es hecha con la población pobre, en una solidaridad teórica y concreta, a fin de hoy no existan crucificados y que la humanidad hoy resucite.

La cristología esta siendo reconstruida en América Latina por biblistas, teólogos/as, indígenas, afroamericanos (3), y en Asia y África (4). Cabe pues dar gracias a Dios por tanta creatividad y lucidez en todo el mundo. No se trata de ideas peligrosas de tal o cual autor. Más bien son fecundas elaboraciones en función, ya no de élites académicas y de funcionarios de una religión, sino del caminar creyente de quienes sufren, piensan, celebran, transforman solidariamente la historia.

Ahora bien, ante la reciente censura a unos escritos de J. Sobrino, vale recordar que cada buena teología está inserta en la Iglesia y está al servicio de la humanidad. No son ideas estáticas ni infalibles. Por eso, el Magisterio, y también el sentido de fe del pueblo creyente (sensus fidei), corrigen lo que no corresponda a la Palabra de Dios y al peregrinar eclesial hacia el Reino de Dios.

La nota romana se centra en «ciertas proposiciones que no están en conformidad con la doctrina de la Iglesia». Los especialistas en debates teológicos estarán desentrañando las críticas a esos textos densos. Por mi parte, sólo anoto malinterpretaciones. La perspectiva de la iglesia de los pobres no reemplaza (en el pensamiento de Sobrino) a la fe apostólica. Tampoco es cierto que, a los dogmas de los primeros siglos, Sobrino sólo los vea en el plano cultural, ni que sea poco claro en cuanto a la divinidad de Jesús, ni que tiene una concepción errónea del misterio de la encarnación. Otras tres grandes malinterpretaciones se refieren a la relación entre Jesús y el Reino de Dios (donde Sobrino y la labor bíblica y teológica latinoamericana ha dado inmensos aportes), la humanidad y la Pascua de Jesucristo.

Tomaría mucho espacio examinar cada texto de Sobrino y el conjunto de su obra. Es una tarea de especialistas. Me parece injusto usar unos pocos textos para inducir a la gente a devaluar esa cristología. También indigna la campaña a través de medios masivos de comunicación: Jon Sobrino habría sido «condenado» por la Iglesia. («Nueva

arremetida de la Iglesia Católica contra la teología de liberación», «Jon Sobrino, el rebelde salvadoreño». El Mercurio de Santiago/Chile, 18/3/2007, D30-31). Un muy leído representante del Opus Dei ataca a Sobrino por su «virtual negación de la divinidad de Cristo» (J.M. Ibáñez L., El Mercurio, 25/3/2007, D28).

Más bien, cabe la saludable pro-vocación (y no retroceder por temor o por autocensura), y seguir cultivando y debatiendo la fecunda teología latinoamericana. Admirar a J. Sobrino conlleva continuar desarrollando cristologías desde los crucificados y resucitados de hoy. La lucidez creyente y la coherencia de vida de Jon Sobrino nos pro-voca a pensar el Amor de Dios (intellectus amoris) en lo concreto de América Latina. La cristología es pensar la misericordia en nuestra historia, y no es repetición ni imitación de lo hecho en otras latitudes. Ello desabsolutiza el pensamiento hegemónico. Ello afianza, en nuestro Continente, diversos modos de pensar el seguir a Cristo, salvador de la humanidad.

Diego Irarrázaval

Santiago de Chile

Notas:

1. Véase J. Sobrino, «Cómo hacer teología?», *Sal Terrae*, 1989, 307-317; El principio misericordia, San Salvador: UCA, 1992; «La salvación que viene de abajo», *Concilium*, 314 (2006), 29-40.
2. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México: CRT, 1976; *La fe en Jesucristo, ensayo desde las víctimas*, Madrid, 2000; y muchas otras obras.
3. Ver *Revista Latinoamericana de Interpretación Bíblica* (a partir de 1988); A.M. Tepedino, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1994; C. Navia, *El Dios que nos revelan las mujeres*, Paulinas, Bogotá 1998, *Reflexiones para Semana Santa y Pascua*, Paulinas, Bogotá 1999; A. A. Da Silva, «Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano», *Existe um pensar teologico negro?*, Paulinas, São Pablo 1998; E. López, «Cristología indígena y la evangelización inculturada», *Teología India*, Verbo Divino, Cochabamba 2000; VV. AA., Teología con rostro de Mujer, Revista *Alternativas*, Managua 2000; L. Cerviño, «El Resucitado, mediadores/as andinos/as y Jesucristo», *Teología Andina II*, ISEAT, La Paz 2006, 105-134.
4. Ver dos compilaciones, R.S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesus*, SCM Press, London 1993; J.N.K. Mugambi, L. Magesa (eds.), *Jesus in African Christianity*, Acton, Nairobi 2003.

Una cristología liberadora es una cristología pluralista, ¡y con garra!

Según hemos oído con frecuencia al teólogo Ratzinger, tanto cuando era Cardenal Josef como desde que llegó a ser Papa Benedicto, una de las mayores preocupaciones sobre una «Teología Pluralista» en general, y sobre una «Cristología Pluralista» en particular, es que se puede deslizar muy fácilmente por las pendientes resbaladizas del relativismo. Lo que el teólogo Ratzinger y el Papa Ratzinger temen -como tantos otros teólogos y dignatarios de la Iglesia- es que tan pronto como los cristianos comiencen a reconocer el valor real y único de otras religiones y de otras personalidades religiosas (como Buda o Mahoma), pronto comenzarán a difuminarse las diferencias reales y características de todas las religiones.

Esto significa no sólo que la Iglesia católica perderá su rol necesario para la salvación, sino que también Jesús perderá su singularidad (o *unicitas,* como Ratzinger la formuló en su muy conocida declaración, *Dominus Jesus).*

Tales temores se deberían tomar en serio, creo yo. Porque el fusionarse todas las religiones en una igualdad tipo zancocho, en la que las diferencias vendrían a ser sólo variaciones interesantes del mismo tema, significaría que las religiones perderían su identidad. Y eso sería una gran pérdida para la Humanidad.

Pero me gustaría explicar cómo se pueden afrontar tales temores y evitar tales peligros, al menos para los cristianos. Mi propuesta es bastante sencilla: si la teología cristiana es -como muchos de nosotros cristianos creemos que debería ser- teología de la liberación, automáti-

camente será también una teología pluralista; pero será un tipo de teología pluralista que llevará incorporadas protecciones o garantías contra las pendientes resbaladizas del relativismo. O más práctico y personal, si los cristianos entienden sus vidas primariamente como un seguimiento de Jesús-Liberador, entonces tendrán necesariamente una doble actitud con respecto a seguidores de otras religiones: los cristianos estarán a la vez abiertos a otras religiones, y, al mismo tiempo, tendrán algo muy importante que decirles o anunciarles. Permítanme intentar explicarlo.

Una cristología liberadora es una cristología pluralista

Como claramente nos ha mostrado Jon Sobrino, tanto en lo que ha escrito sobre Jesús como en la forma cómo él mismo ha intentado seguirle, el centro de la predicación y de la vida de Jesús no era Dios, precisamente, sino el Reino de Dios. En otras palabras, un Dios sin Reino, no es el Dios de Jesús. Semejante Dios hubiera sido un «Dios falso» para Jesús. Lo prioritario para Jesús, lo que más le importaba, no era que la gente alcanzara un conocimiento de Dios claro y teológicamente ortodoxo, sino que la misma gente llegara a ver que, sea cual fuere el contenido del Misterio de Dios, este mismo contenido misterioso llama indudablemente a comprometerse a trabajar por el Reino de Dios, es decir, a edificar comunidades en las que sus miembros se preocupen y cuiden verdaderamente unos de otros, como Dios se preocupa y cuida de ellos. En otras palabras, el «Reino de Dios» se conformaría como un orden social verdaderamente nuevo, edificado tanto sobre la compasión como sobre la justicia para todos.

Y así vemos por qué tal entendimiento liberador de Cristo, de la vida cristiana, y de la iglesia cristiana, es esencial e ineludiblemente pluralista. Este entendimiento de Cristo está abierto a cualquier otra religión (o, en su caso, a cualquier otro movimiento secular), la valora positivamente, predispone a trabajar con ella y a aprender de ella cuando ésta intenta promover en este mundo una forma o estilo de vida que aseguraría mayor compasión y mayor justicia para todos. En la perspectiva de una cristología y teología liberadoras, el criterio primario para determinar el valor – sí, el valor salvífico- de otra religión, no es verificar si tienen el mismo entendimiento que nosotros de lo Divino, ni si creen en el mismo tipo de «más allá» que nosotros, ni siquiera si pueden confesar a Jesús como Hijo de Dios. Lo primero de todo es verificar si están buscando -por caminos quizás nuevos e inesperados para nosotros- promover lo que podemos identificar como el Reino de Dios. Si ese elemento está presente, entonces tenemos una base para

hablar con ellos sobre cómo entendemos a Dios, la vida del «más allá», y a Jesús como el Cristo, el Ungido.

Una cristología liberadora, por lo tanto, no es intrínsecamente excluyente de otras religiones. Es, más bien, colaboradora con ellas, dispuesta a trabajar con ellas en la construcción del Reino. Como Sobrino hace notar, cuando la Iglesia primitiva proclamó el Señorío de Jesús, no excluyó a otros «Señores» que eran diferentes de Jesús, solamente a aquellos que eran opuestos a los principios éticos del Reino de Dios. «El Nuevo Testamento, al comparar otros señoríos con el de Cristo, no habla simplemente de señoríos *diferentes* del de Jesús, sino de señoríos *opuestos y excluyentes*… Hay que recordar lo que dijo Jesús: 'Quien no está contra nosotros, está a nuestro favor' (Mc 9, 40)»[1]. Jesús y sus seguidores no se oponen a otros Señores que fundaron otras religiones, sino solamente a otros Señores que se interpongan en el camino de la compasión y la justicia.

Una cristología pluralista «con garra»

Pero en esta comprensión liberadora de Jesús, y del Reino que él anunció, hay prioridades y urgencias especiales. Como deja convincentemente claro Sobrino al analizar los Evangelios Sinópticos, Jesús tuvo especial atención y cuidado por los que sufrían a causa de la marginación o explotación. Jesús respondió a su sufrimiento, se identificó con su causa, gritó a favor de ellos, y con ellos, en su defensa -- hasta el punto de dejarse ejecutar de buen grado como uno de ellos.

Todo éste es el contenido y el poder del mensaje de Sobrino: que «fuera de los pobres» no hay salvación, no hay iglesia, no hay teología cristiana[2]. En el Reino de Dios, o en el nuevo orden social de Dios, como Jesús lo entiende, la primera orden del día es el sufrimiento de los marginados. Esto es lo que más le importaba a Jesús y lo que se debe encontrar en cualquier «fe» verdadera, o «religión» auténtica. Si nos preguntamos qué fue «lo Definitivo» (el no-va-más) para Jesús -es decir, cuál fue su criterio fundamental para decidir qué es verdaderamente humano y qué verdaderamente religioso- encontraremos la respuesta correcta no en términos de Dios o Cristo, o iglesia; lo «Definitivo» para Jesús es el sufrimiento de las víctimas. Así es como Sobrino entiende el mensaje de Jesús, a la luz de la «barbarie» y del «terrorismo» del 11/9 y su situación posterior en Afganistán e Iraq:

> *«La barbarie y el terrorismo suscitan preguntas sobre qué es lo definitivo, lo más importante para los seres humanos, y nos retan a responder sin posibilidad de escabullirnos.*

Ese elemento «definitivo» es el sufrimiento de las víctimas. Y nuestra reacción «definitiva» es compasión hacia ellas, com-padecer con ellas, viviendo y des-viviéndose por el final de su sufrimiento»[3].

Esto es lo que yo llamo «la garra» de una cristología pluralista-liberadora: Ésta no sólo está dispuesta a valorar positivamente a otras religiones, sino que también tiene los medios para retarlas, para adoptar una postura clara y firme hacia ellas, y, por lo tanto, para evitar los peligros del relativismo.

Semejante cristología liberadora, y la teología liberadora de las religiones que ella fundamenta, no solamente está dispuesta a valorar positivamente y a trabajar con otras religiones que están buscando promover el bienestar de la humanidad y del planeta. Puede además retarlas con lo que es *singular o distintivo* acerca de la experiencia y el mensaje de Jesús: que en nuestros esfuerzos por promover el bienestar de todos, en una sociedad conformada por la compasión y la justicia, son las víctimas, los marginados, quienes mejor nos van a mostrar el camino a seguir -y nuestra tarea no sólo por ellos sino con ellos-. Debemos estar todos, dispuestos a escucharles, dispuestos a seguirles y trabajar con ellos, aun hasta el punto del sacrificio final. Mientras los cristianos tienen seguramente mucho que aprender de otras religiones, éste es el claro mensaje que tienen que anunciar y enseñar, ¡y vivir!

Paul KNITTER

Cátedra Paul Tillich en el Union Theologial Seminar de Nueva York

Traducción de Carmelo Astiz, Santo Domingo, Dominicana

Notas:

1 *Christ the Liberator* (Maryknoll: Orbis Books, 2001), 167-68.

2 Jon Sobrino, "The Kingdom of God and the Theological Dimension of the Poor: The Jesuanic Principle," Paper given at the Tantur Center, Jerusalem, in May 2000, p. 20 of manuscript.

3 Jon Sobrino, *Where Is God? Earthquake, Terrorism, Barbarity, and Hope* (Maryknoll: Orbis Books, 2004) 109. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopia*. (San Salvador: UCA Editores, 2003) 181.

A redescoberta do Reino na teologia

Nas últimas décadas anteriores ao Concílio Vaticano II, a exegese e a teologia bíblica já vinham valorizando a categoria do Reino de Deus[1]. O Concílio Vaticano II consagra-a, relacionando-a com a Igreja. Ousa dizer que Jesus deu início à Igreja «pregando a boa nova, isto é, a vinda do Reino de Deus... Este Reino manifesta-se claramente aos homens nas palavras, nas obras e na presença de Cristo». Depois da ressurreição de Jesus, a Igreja, enriquecida pelos dons que ele lha deu, recebeu a missão de anunciar e instaurar em todas as gentes o Reino de Cristo e de Deus. Ela é-lhe o germe e início[2].

Se por circunstâncias históricas a Igreja católica praticamente se tinha identificado com o Reino, hoje percebemos a distinção entre ambos e a relação de sinal, que a Igreja é, respeito ao Reino, realidade que a supera.

Nesse contexto de valorização do Reino e da missão de Jesus como pregador do Reino, teólogos da libertação elaboraram reflexões inovadoras que, de maneira simples e sintética, resumiremos em quatro teses. 1. Jesus não se pregou a si mesmo, mas o Reino de Deus. Só depois da ressurreição a comunidade identifica-o com o Reino a ponto de séculos depois Orígenes o chamar de «autobasileia» – o próprio Reino -. 2. Jesus se entende numa dupla relação com o Reino. 3. No Reino pregado por Jesus, os pobres ocupam lugar de preferência de tal maneira que eles o qualificam. 4. A Igreja é chamada a dupla tarefa de anunciar e significar em palavras e gestos o Reino especialmente pela predileção pelos pobres e de reconhecer a presença do Reino em todos os lugares em que os pobres são evangelizados, libertados.

1. Jesus pregou o Reino

Antes de Jesus iniciar a pregação, João Batista proclamou: «Convertei-vos, porque o Reino dos céus já está perto» (Mt 3, 2). Anunciou a proximidade do Reino que exigia conversão, simbolizada pelo batismo. João saiu logo de cena, degolado por ordem de Herodes.

Entra Jesus. Repete a mesma pregação: "Completou-se o tempo. Chegou o Reino de Deus. Convertei-vos e crede no Evangelho" (Mc 1, 15).

Bons exegetas interpretam os versículos de Marcos como verdadeiro resumo da missão de Jesus: apontar para a presença do Reino pela ação de Deus. E esta se manifesta na sua pessoa, mensagem, ações. E ele, por sua vez, não se autocompreende fora de tal relação com o Reino.

Para que os filhos do paganismo não se enganassem a respeito desse «Filho de Deus» que aparece na terra, imaginando tratar de mera visita de um ser divino entre nós, e não de verdadeira encarnação, Lucas e Mateus o inserem na genealogia humana, iniciada ora em Adão (humanidade) ora em Abraão (povo hebreu). Mais: Lucas enquadra-o nas coordenadas geográfico-históricas, citando Tibério César, Pôncio Pilatos, Herodes e seu irmão Filipe, Lisânias, Anás e Caifás. É um Jesus bem localizado e não um Filho de Deus peregrino. Como se fosse pouco, Paulo, na epístola aos filipenses, consagra definitivamente a condição humana de Jesus, jogando com duas metáforas: esvazia-se do divino e assume o esquema do escravo «Ele, subsistindo na condição de Deus, não pretendeu reter para si ser igual a Deus. Mas aniquilou-se a si mesmo (gr. ekenosen), assumindo a condição (gr. esquema) de escravo, tornando-se solidário com os homens. E, apresentando-se como simples homem» (Fl 2, 6-7).

Nessa condição de humanidade, de esvaziamento, de forma de escravo, Jesus não teria condição de pregar-se a si mesmo. Toda a referência se dá em relação ao Reino de Deus e ao Deus do Reino, como Jon Sobrino costuma acentuar.

A categoria Reino de Deus no tempo de Jesus, por ser muito conhecida, era disputada por diversas propostas diante das quais Jesus se posicionou, marcando a própria originalidade.

A sacralidade da Torah atravessa a tradição de Israel. Impressiona na leitura do Antigo Testamento a importância da Lei para os judeus. O salmo 119(118), que faz parte hoje da oração diária da Igreja, resume bem tal exaltação da lei. De beleza tão sublime que Pascal aconselhava rezá-lo todos os dias. Os fariseus encamparam para si tal proposta do Reino. «Bem-aventurados os que seguem caminho perfeito, aqueles que na Lei de Javé andam e vivem» (Sl 119, 1). O Reino de Deus resumia-se para eles no cumprimento rigoroso da Lei. Tinham atrás de si apoio do povo, dos piedosos, dos cumpridores e amantes da Lei de Javé.

A situação de Israel nos tempos de Jesus vinha de séculos de dominação estrangeira e sofria da presente ocupação romana.

Pululavam rebeliões, especialmente de trabalhadores do campo, contra os impostos, recenseamentos ordenados pelos romanos. O grupo dos zelotas capitalizava tal sentimento de rebeldia contra a dura realidade política, ao apelar também para a experiência religiosa da absoluta soberania de Javé sobre Israel. Os romanos, por sua vez, revidavam com violentas razias, crucificando os rebeldes e cidadãos. Húmus fértil para crescer o sentimento de insatisfação popular e brotarem surtos armados por conta de revoltosos, como Teúdas (At 5, 36), Judas Galileu (At 5, 37), Barrabás (Mc 15, 7) e outros. A face violenta do Reino.

Em vez de tomar armas, outros grupos preferiam esperar que Javé mesmo interferisse violentamente, destruindo os adversários. Era a perspectiva escatológica e mais que tudo apocalíptica do Reino. Os defensores encontravam excelentes fundamentos bíblicos em leitura literal de passagens de Isaías e de outros profetas. É o festim que o Senhor preparará sobre a montanha de Jerusalém (Is 25, 6). É a vingança e a retribuição de Deus que fará maravilhas, trazendo de volta a Sion o povo com gritos de alegria (Is 35, 1-10). São os novos céus e as novas terras (Is 65, 17-25). Havia tal clima de expectativa escatológica. Os essênios fechavam-se no mosteiro, rezando, purificando-se à espera dessa hora de vitória total dos filhos da luz sobre os filhos das trevas.

A beleza física, a importância religiosa, política e econômica do Templo, além das leis que prescreviam os sacrifícios, faziam dos sacerdotes e saduceus poderoso grupo político-religioso. Por que o Reino de Deus não se instauraria a partir do Templo?

Em toda situação de dominação e de resistência, existe o grupo dos conciliadores. Estes firmam aliança com os ocupadores na esperança de que se poupem vidas. Caifás, referindo-se à condenação de Jesus, formula com nitidez o princípio da acomodação ao poder estrangeiro: «É preferível que morra um só homem por todo o povo» (Jo 18, 14).

Diretamente Jesus se confrontou com João Batista. Deixou-se batizar por ele. Reconheceu que estava para acontecer uma irrupção do Reino. Calando-se a voz do Batista, abre-se-lhe o espaço para o seu anúncio próprio do Reino. Ele se distancia de todas as concepções anteriores. A idéia central para ele consiste na relação original e única que estabelece com o Reino e com o Deus do Reino.

2. Jesus se entende numa dupla relação com o Reino de Deus

E a relação é dupla. Anunciar o Reino é sua missão principal. Depois do momento de graça do batismo, põe-se a pregar o Reino. O

Reino é algo maior do que ele. De certo modo, apresenta-se, num primeiro momento, como externo a ele. Obra de Deus, o Deus do Reino. Deus é maior do que ele (Jo 14, 28). Pede atenção para a realidade do Reino que é a ação salvadora de Deus, soberano último e definitivo de todo criado e de tudo o que o ser humano constrói. Deus reina com poder salvífico, de maneira concreta, no interior da história humana. Insere-se tal concepão na tradição profética, cujo centro é Javé, o Deus dos exércitos, Adonai que libertou o Povo de Israel do Egito e o conduziu à Terra Santa por meio de braço poderoso. Retirou-o, por meio de Ciro, do 2º Cativeiro da Babilônia. É o Deus da Aliança, Deus fiel, Deus dos pais. A história de Israel resume-se na gesta libertadora de Javé e no seu domínio absoluto, que é ampliado no Segundo Isaías a todos os povos e a toda a criação. Tudo se faz pelo amor de predileção de Deus para com o povo, apesar das infidelidades.

Jesus desloca o acento do Reino para a figura de Javé, como Pai, seu e nosso, que age nas próprias obras de Jesus, na linguagem de João (10, 37-38). Nele acontece o Reino. Estabelece-se então uma segunda relação entre Jesus e o Reino que lentamente conduzirá a comumidade a identificá-lo com o Reino.

À primeira vista, a ênfase no Jesus histórico, bem como na sua pregação do Reino, parece desconhecer a realidade absoluta que o próprio Jesus significa e é. A teologia da libertação acentua a dimensão da historicidade de Jesus e da centralidade do Reino em sua vida, questionando certa cristologia que começa a pensar a Jesus a partir da divindade. Repete-se hoje a tensão que nos inícios houve entre a cristologia antioquena com acento sobre a humanidade e a cristologia alexandrina com a tônica sobre a divindade.

Supera-se tal tensão, não negando a primeira relação de exterioridade e dependência de Jesus, no seu caráter histórico, em face do Reino, mas avançando a reflexão. No primeiro momento, a inferioridade de Jesus respeito ao Reino manifesta o limite de sua consciência humana histórica. Permanece dado da revelação, como se disse acima.

No entanto, vale o contrário. Na sua última raiz, Jesus se constitui pela relação com o Pai, na repetida insistência do evangelho de João. O termo relação é tão denso e forte que a teologia trinitária o escolheu para definir as pessoas divinas. Tem um sentido diferente do que usamos para as relações acidentais da vida. Por experiência percebemos a diferença nas relações que estabelecemos. Vão desde aquelas bem superficiais com coisas que nos cercam passando pelas que nos vinculam a compromissos e pessoas até aquela com Deus criador e salvador

que nos constitui, como ser. Tanto é válido dizer que o Reino de Deus e o Deus do Reino são maiores que Jesus quanto dizer que ele se define constitutivamente por eles numa igualdade radical. Jesus disse que faríamos coisas maiores do que ele. Frase ousada. Mas sabemos que não o fazemos sem a presença dele.

Permanecem válidas, portanto, as duas afirmações em forma antitética, isto é, provocativas entre si. Jesus histórico prega, anuncia, atualiza o Reino de Deus que ultrapassa a historicidade de sua vida. O Reino faz-se presente em todos os tempos e espaços além de tudo o que ele fez e disse. A fé cristã posterior, iluminada pela ressurreição de Jesus, interpretando tudo a partir do Cristo glorificado, identifica-o com o Reino de tal maneira onde houver mínima presença do Reino aí estará também o Senhor presente.

3. Reino de Deus e os pobres

Na pregação do Reino, os pobres ocupam lugar de centralidade[3]. É uma das evidências do Novo Testamento. Lucas formulou-a de forma taxativa sem adjetivação: «Felizes vós, que sois pobres, porque o Reino dos céus vos pertence»! (Lc 6, 20). Como se não bastasse, virou a bem-aventurança em mal-aventurança em relação aos ricos: «Mas, ai de vós, que sois ricos, porque já tendes o vosso consolo!» (Lc 6, 24). Não há muito que especular diante da rudeza das expressões de Lucas que fala diretamente dos pobres em três condições de pobreza, de fome e de lágrimas. Segundo o exegese francês J. Dupont, que estudou profundamente as bem-aventuranças, na raiz está a natureza do Reino: a disposição de Deus de exercer seu reinado em favor dos mais deserdados deste mundo[4],

Estamos diante do privilégio do pobre por ser pobre, cujo último fundamento não está nele, mas no amor de Deus respeito a ele. Mistério da ternura divina que prefere o pobre na sua condição de pobreza para aí mostrar seu reinado. Atravessa a revelação tal predileção de Deus pelo menor, pelo fraco. Na escolha do povo de Israel para fazer com ele a aliança, manifesta-se já esse traço divino. «Se o Senhor se ligou a vós e vos escolheu, não foi por serdes o mais numeroso dentre todos os povos, pois sois o menor de todos os povos» (Dt 7, 7). O povo não pode orgulhar-se de ter conseguido a prosperidade pela força de seu punho, mas pelo dom de Deus (Dt 8, 17). O pobre não tem de onde se vangloriar da preferência de Deus. Deus ama-o preferentemente, porque o quer. E nada mais. E toca-nos acolher na humildade e espanto essa predileção de Deus.

Para que tudo não ficasse ligado a uma frase e assim pudesse algum exegeta burguês peregrino ou alguma autoridade eclesiástica desatenta aos pobres, relativizar tal afirmação de Jesus, ele fez questão de multiplicar os sinais de predileção pelos pobres, enfermos, mulheres, crianças, pecadores, publicanos – que naquela época formavam grande grupo de excluídos. Eram vistos como desafetos, desprezados e até mesmo castigados por Deus segundo uma tradição que não correspondia à verdadeira revelação de Deus. Jesus esposa a autêntica concepção profética, anunciando um Reino que se faz presente à medida que os excluídos são atingidos pela ação salvadora de Deus.

A tradição profética haure da cultura do Antigo Próximo Oriente segundo a qual o rei se julgava o protetor dos fracos e pobres. Ao pesquisar tal contexto sociocultural, que influenciou Israel, N. Lohfink constata que em prólogos e epílogos de livros da lei, em inscrições reais, em textos épicos e sapienciais, se insiste que a principal missão do rei era cuidar dos fracos da sociedade, especialmente na função de juiz. À guisa de exemplo, lê-se na Epopéia Aqht, como o agir normal do rei, que «ele se levanta, toma lugar à porta da cidade, no círculo dos nobres, que naquele lugar se reúnem. Concede o direito no processo à viúva e decide a favor do pedido do órfão». A base da ética do cuidado dos pobres era a convicção comum de que os deuses, particularmente o deus sol, tinham especial atenção ao pobre[5].

Se Israel tentou realizar tal programa, interpretando Javé à luz de tal matriz cultural, Jesus levou-o à plenitude. Para concluir, eloqüente é o capítulo 25 de Mateus sobre a realização escatológica do Reino, sob o ângulo do juízo. Jesus identifica-se, sem mais, com os famintos, sedentos, estrangeiros, desnudos, enfermos, encarcerados, isto é, «um dos menores desses meus irmãos» (Mt 25, 31-46).

4. A Igreja e o Reino

Breve palavra final. Antes do Concílio Vaticano II predominava a compreensão da realidade do Reino a partir da Igreja concreta, institucional. Projetava-se sobre o Reino a construção histórica da Igreja. A exegese moderna crítica, a teologia bíblica alimentada por ela, a reflexão sistemática nas pegadas do Vaticano II provocaram necessária inversão. Primeiro se ausculta a Revelação, especialmente a pessoa de Jesus, seu agir, suas mensagens sobre o Reino, como vimos acima, e depois em face de tal realidade a Igreja se julga a si mesma.

A precedência dos pobres no Reino de Deus levou teólogos da libertação a pensarem na Igreja a partir dos pobres. Uma Igreja dos

pobres. Neste ponto, aliás, andam bem acompanhados pelo beato João XXIII que em mensagem de 11 de setembro de1962, um mês antes do início do Concílo, aspirava a que a Igreja se apresentasse tal como é e quer ser: «a Igreja de todos e, particularmente a Igreja dos pobres»[6]. Ficou famosa também a intervenção do Cardeal Lercaro na aula conciliar, no final do primeiro período, que criticava o esquema sobre a Igreja, por não apresentar os pobres como seus membros privilegiados. João Paulo II usou abundantemente a expressão: «Igreja dos pobres». Só no discurso que ele fez na Favela do Vidigal, repetiu-a dez vezes[7].

Assim onde os pobres forem evangelizados e amados, aí acontece o Reino de Deus. O Reino é primordialmente dos pobres. Ora, a Igreja enquanto sacramento do Reino é primordialmente uma Igreja dos pobres. Sua missão principal consiste em anunciar em palavras e gestos a predileção pelos pobres e denunciar tudo o que os fere. Mais: na leitura dos sinais dos tempos, como ela fez na Gaudium et Spes, interpreta as realidades sociais e espirituais a partir da opção pelos pobres. A teologia da libertação significou, neste sentido, enorme bênção para Igreja, ao recordar-lhe a primazia dos pobres e a partir deles elaborar consistente reflexão e apontar ações pastorais.

Conclusão

A ordem bíblica: Reino, Jesus, Igreja. O Reino ilumina a pregação de Jesus. Jesus se define pelo Reino, como exterioridade pregada e como identidade realizada. A Igreja refere-se aos dois sob o aspecto de deixar-se julgar por eles e de ser-lhe sacramento em benefício da humanidade.

João Batista LIBÂNIO

Professor de teologia da Faculdade jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte - Brasil, escritor e vice-pároco na Grande Belo Horizonte., Brasil

Notas

1 R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich: eine biblisch-teologische Studie*, Freiburg: Herder, 1958.

2 Concílio Vaticano II, Lúmen gentiium n. 5.

3 Inácio Neutzling, *O Reino de Deus e os Pobre*s, São Paulo, Loyola, 1986.

4 J. Dupont, *Les béatitudes*, II: *La bonne nouvelle*, Paris, J. Gabalda, 1969, p. 15.

5 N. Lohfink, *Option for the poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the light of the Bible*, Bibal Press, 2a ed. 1995, p.15ss.

6 AAS 54 (1962), p. 682.

7 Álvaro Barreiro, *Os Pobres e o Reino. Do evangelho a João Paulo II*, São Paulo, Loyola, 1983, p. 119.

Un tal Jesús

Vengo a hablarles de un tal Jesús. Así declaró Pedro, el pescador de Cafarnaum, cuando las autoridades religiosas judías lo llevaron a juicio por andar alborotando con un mensaje revolucionario. Hablaba de Jesús de Nazaret, su amigo durante tres años, el profeta que anunciaba que los pobres iban a dejar de serlo y que Dios era un Padre preocupado porque las cosas cambiaran.

Para nosotros, *Un tal Jesús* fue primero un sueño y un desafío. Queríamos dar vida y calor a los esquemáticos, y a veces fríos, relatos del Evangelio. Queríamos presentar a Jesús como un hombre real, apasionado por la justicia, defensor de la dignidad humana, alegre, audaz en sus ideas religiosas, visionario, con un proyecto contracultural. Queríamos reconstruir el escenario en donde vivió.

Después de nueve meses de trabajo, nació *Un tal Jesús* como serie radiofónica, una radionovela de doce docenas de capítulos, 144 programas de quince minutos cada uno. Elegimos la radio porque nos dirigíamos prioritariamente a los latinoamericanos y latinoamericanas que no saben leer, que no tienen tiempo ni luz para leer ni dinero para comprar qué leer. Los programas se podrían escuchar día tras día a través de las emisoras, con la misma expectativa con la que se escuchan las novelas, a ver qué es lo que va a pasar en el capítulo siguiente. O podrían usarse para escuchar y debatir en grupos. Eran los tiempos gloriosos de la teología de la liberación: América Latina se llenaba de comunidades que reflexionaban sobre la realidad y entendían el cristianismo como un compromiso social con el cambio y la transformación de las injusticias

sociales. El estilo de producciones que SERPAL, Servicio Radiofónico para América Latina, venía difundiendo con gran éxito y desde hacía años en América Latina nos dio la oportunidad de presentar masivamente al Jesús histórico.

Hoy usamos mucho la formulación *Otro mundo es posible*. Pero otro mundo no será posible si *otro Dios* no es posible. Ya entonces queríamos cambiar la idea de Dios. Que fue lo que quiso Jesús. Pero en la cultura cristiana esto requiere previamente cambiar la acartonada y herética idea de Jesús que tiene una inmensa mayoría de cristianos y cristianas, y de la que es responsable una catequesis vacía de información histórica, basada en dogmas incomprensibles y centrada en una idea de Dios negativa.

Escribimos la radionovela en 1977, la grabamos en 1979 y desde finales de 1980 los casetes comenzaron a rodar por toda América Latina. Cuánta gente la ha escuchado es difícil de calcular. En 1982, la serie radial se convirtió en libro. Cuánta gente la ha leído: ni sabremos. Desde el año 2004 pusimos todos los textos y los audios en una web de Internet (www.untaljesus.net). Cuántos llegan hasta ese puerto: a diario tenemos noticias de nuevos navegantes. Casi treinta años después de escribirla, nuevas generaciones siguen buscando al Moreno de Nazaret que se ríe, que aprende y duda, que no quería morir, al Jesús histórico, camino por el que llegamos al *otro Dios*.

Cuando comenzamos a grabar los primeros capítulos tuvimos que repetir y repetir. Los actores y actrices estaban duros, se ponían serios. Algunos eran creyentes, otros ateos. Pero todos se sentían incómodos en sus papeles. ¿Cuándo se ha visto un Jesucristo bailando y contando adivinanzas? ¿Cuándo se ha presentado a una virgen María comadreando con las vecinas y llevándole la contraria a su hijo?

¡Cuánto costó aflojar al mismo Moreno, al actor que hacía de Jesús, para que se riera! Y a Felipe y a Pedro y a Santiago y a la Magdalena… ¡Cuánto nos costó a nosotros mismos, los autores, al escribir los libretos, poner en boca de Jesús un chiste, una picardía, una carcajada!

Y es que el oscurantismo ha durado muchos siglos. La teología del miedo a Dios, la cristología sangrienta, en donde Dios termina siendo un verdugo que limpia pecados con el sufrimiento, aprecia el dolor y exige sacrificios, ha invadido templos y mentes.

Por suerte, Jesús no fue así. Él no tenía un pelo de asceta ni de santurrón. A él le gustaba comer y beber, andar entre la gente, bailar en las bodas, platicar con putas y borrachitos. La vida de Jesús fue al aire libre.

Esa fue la *primera intuición* teológica de *Un tal Jesús*: el sentido común. O mejor dicho, el sentido del humor. El tan simple y tan olvidado humor. Desde las películas del Padre Peiton hasta la de ese sadomasoquista llamado Mel Gibson, pasando por Passolini y Zeffireli, Jesús siempre aparece con rostro adusto, con cara de vinagre. Siempre lo presentaron así, tan solemne como lejano y extraño. Un maestro, pero no un amigo. Un gran señor, pero nunca un compañero. Y alejándolo tanto, se nos olvida la piedra angular de toda sana cristología: que Jesús fue un hombre y vivió como uno de tantos. Y si creemos en él como Hijo-de-Dios-hecho-hombre, el mayor respeto que podemos tener por esa encarnación es aceptarla con todo lo que tuvo de cotidiano, de prosaico, de profundamente humano.

Así presentamos a ese tal Jesús, como un hombre alegre, abierto, sin prejuicios ni mojigaterías. Un hombre del pueblo que no tuvo que hacer ningún esfuerzo ni ninguna opción para acercarse a la gente, al populacho. Él estaba ahí, nació ahí. Él era pueblo, hablaba como habla el pueblo. Olía a cebolla, tenía agujeros en las sandalias y se sonaba la nariz sin necesidad de pañuelo.

La *segunda intuición* de nuestra serie es que Jesús fue un laico. No pertenecía a la tribu de Leví ni nunca estudió en un seminario. Criticó duramente a los sacerdotes, rechazó su altanería, antepuso las prostitutas a ellos en el Reino de Dios. Y cuestionó también los ritos y las doctrinas excluyentes de los piadosos y sectarios fariseos.

Jesús no iba al templo a rezar ni lo consideraba un lugar sagrado. Lo visitó para cuestionar las limosnas y prácticas de aquel lugar y para sacar a latigazos a los mercaderes. Tampoco respetó el sábado como tiempo sagrado.

Para Jesús, el verdadero templo es el corazón de los seres humanos. El dijo que el templo no estaba en Jerusalén ni en el Garizim ni en las nubes ni lejos. El enseñó que el templo de Dios, Dios mismo, está cerca, en medio de nosotros, dentro de nosotros. Jesús sabía que Dios vive en el corazón de los seres humanos y que esto nos hace hijos, hijas de Dios. Lo sabía tanto, lo creía tan profundamente, que se llamaba a sí mismo Hijo de Dios. Para que todos lo creyéramos también y nos llamáramos también así y así viviéramos, sin someternos a jerarquías religiosas que dicen representar a Dios y monopolizan el saber de Dios. Las mujeres y hombres no necesitamos sacerdotes para que tramiten nuestras oraciones. Tampoco necesitamos ofrecer sacrificios a Dios, a

quien no vemos, sino amar al prójimo, a quien se nos cruza en el camino. A Jesús no le interesaban los pecados contra Dios sino los daños y fallos en las relaciones humanas.

La *tercera intuición* es que Jesús fue un apasionado por la justicia, un revolucionario. Vino a traer fuego a la tierra y nunca empleó un lenguaje «políticamente correcto».

Aceptando los grandes principios de la teología de la liberación, presentamos a Jesús proclamando el Año de Gracia, la cancelación de las deudas, la liberación de los esclavos. Que los pobres dejen de ser pobres. Que las hambrientas puedan comer y reír. Que las mujeres sean respetadas a la par de los hombres. Que los niños y las niñas tengan su lugar. Que a nadie le sobre para que a nadie le falte.

Cuando acabamos de grabar la serie, cuando empezaban a distribuirse los programas en América Latina, comenzaron las censuras y los anatemas.

Nos acusaron de herejes y de vulgares. Hasta de «odiar a Dios» y de promover la pornografía. Alfonso López Trujillo, de infeliz memoria, el mismo que se propuso acabar con Jon Sobrino, orquestó una cruzada contra *Un tal Jesús*. Mintió, chantajeó, forzó consensos en el CELAM. Logró que casi todas las conferencias episcopales de América Latina prohibieran los programas en radioemisoras y en grupos, aunque ninguno de los inquisidores de entonces se dignó escuchar un solo capítulo de la serie ni menos aún dialogar con los autores. Después, promovió que la jerarquía española censurara la primera edición del libro. Como no éramos funcionarios eclesiásticos, no pudieron prohibirnos la enseñanza en ninguna cátedra ni que escribiéramos otros textos de divulgación teológica.

Para este 2007 lanzaremos otra serie, en audio y en texto. Se llamará *Otro Dios es posible* y esperamos que también sea censurada. Será señal de que son aguas que responden a una sed.

La censura nos dio una propaganda gratuita. Y mientras en 1981 las prohibiciones iban y venían, los capítulos se transmitían en los campos del Baoruco dominicano y en los barrios de Bogotá o de Buenos Aires. Y poco a poco, como crecen los granos de mostaza, los casetes primero y los libros después, se distribuían, se copiaban, pasaban de mano en mano, sonaban en las radios liberadoras y se discutían en las comunidades cristianas. Y mucha gente descubría un nuevo rostro de Jesús de Nazaret, moreno y sonriente. Humano, definitivamente humano.

Con Un tal Jesús quisimos acompañar la religiosidad cristiana de nuestros países latinoamericanos. Después, el Moreno se hizo también «español». Y ahora «habla» en inglés en Filipinas y en Estados Unidos. Y, por fin, desde el 2006 ¡fala también en portugués en el Brasil!

Quisimos poner en escena la cristología de los grandes teólogos y teólogas de América Latina en una narración, con colores, olores, sabores, dichos y dicharachos, risas y llantos, perfiles sicológicos, drama y tragedia, recordando aquello que nos enseña el gran Joachim Jeremías, que no hay mejor teología que la narración. Quisimos aportar la plástica, construir las imágenes de la teología de la liberación, liberando a Jesús de siglos de solemnidad que sólo lo alejaron de aquellos y de aquellas con las que siempre estuvo.

No quisimos hacer un tratado de cristología recogiendo el último grito de la exégesis. Ni siquiera pretendimos hacer una obra literaria. Lo que buscamos fue poner en manos de la iglesia popular, de la iglesia de los pobres y las pobres, una herramienta de reflexión para repensar toda la fe desde una perspectiva evangélica y humanista.

Algunos amigos nos criticaron por haber desmitificado poco la imagen de Jesús. ¿No han puesto demasiados milagros? A nosotros no nos interesaba romper mitos, sino acompañar a la gente. En la serie, el Moreno hace milagros, cura enfermos. ¿Interesaba discutir si Jesús cambió el agua en vino en Caná? De sobra sabíamos, cuando escribimos, la simbología de esta narración joánica. Pero nos pareció más importante subrayar que ese vino nuevo era un regalo para los pobres, para que la alegría de los pobres -no de los ricos- durara para siempre.

Lo revolucionario no era quitarle un milagro más o menos a Jesús, sino acortar la distancia con que lo fueron alejando del pueblo, secuestrándolo. Que las bienaventuranzas se proclamen en primera persona del plural (*felices nosotros, los pobres*). Eso sí tiene una importancia decisiva. Que el Reino sea para los humildes, para las marginadas, los sin ley, las que luchan por la justicia. Que los últimos sean los primeros. Y al revés. Ese es el milagro que más nos preocupó al escribir *Un tal Jesús*. Que Jesús rece a Dios antes de que lo apresen *Que no se haga la voluntad de ellos, sino la tuya, Padre, que no se haga la voluntad de ellos que quieren matarme para acabar con el Reino, sino la tuya, Padre, que quieres que viva*. Ése era el giro teológico que más nos interesaba: que la muerte de Jesús no fuera, como no lo fue, fruto de «la voluntad de Dios» sino de la injusticia de los poderosos. Y que su resurrección fuera la respuesta de Dios a su insurrección ante los poderosos y los injustos.

El teólogo de la liberación, Jon Sobrino, recientemente censurado por el Vaticano, fue uno de los tres primeros teólogos que en febrero de 1981 leyó todos los capítulos de Un tal Jesús y nos dio un aval que, naturalmente, no frenó la censura con que nos descalificaban en esos mismos días, pero que nos llenó de alegría. Meses después, en noviembre, nos escribía desde San Salvador:

> Volví a empezar a leer Un tal Jesús y seguiré leyéndolo. Me emocioné de nuevo, cosa que hago raras veces... El trabajo es realmente excelente tanto desde un punto de vista pastoral como teológico. Se ha logrado una magnífica presentación de la persona y actuación de Jesús que creo muy acertada para ser escuchada por radio. No veo ningún problema dogmático, sino más bien una buena introducción al problema cristológico, en el que se recalcan ciertamente su verdadera humanidad y se apunta también a la trascendencia de su persona.

Ahora, cuando le preguntaron a Jon Sobrino sobre la condena vaticana a sus textos sobre Jesús, respondió: Más que lo que piense Roma o la historia, me preocupa y me anima lo que piense la cocinera de mi casa: si han visto en nosotros gente de bien.

Los autores de Un tal Jesús pensamos lo mismo.

José Ignacio y María LÓPEZ VIGIL

Lima, Perú / Managua, Nicaragua

Um ensino novo, dado com autoridade

O que vale não são as palavras bonitas, mas sim o testemunho, o gesto concreto*

Para Jon Sobrino, fiel discípulo de Jesus,
com amizade, admiração e gratidão pelo testemunho recebido

A esperança do povo realizada em Jesus

A experiência dolorosa e desastrosa que o povo teve dos reis de Israel e de Judá durante os quatrocentos anos de monarquia (de 1000 a 600 antes de Cristo), produziu um duplo efeito. De um lado, levou os profetas a fazer duras críticas aos reis, os «pastores de Israel», que não souberam tomar conta do rebanho e que pensavam só em si mesmos (Ez 34,1-10). De outro lado, levou o povo a esperar por um Messias que fosse realmente um *Pastor* bom e fiel a cuidar do rebanho com carinho e amor (Ez 34,14-16). O próprio Deus chegou a prometer pela boca do profeta: «Eu mesmo vou procurar a ovelha que se perder, vou trazer de volta aquela que se desgarrar, vou curar aquela que se machucar, e fortalecer a que estiver fraca» (Ez 34,16). Esta esperança realizou-se em Jesus que disse: «Eu sou o Bom Pastor!» (Jo 10,11). Pastor é a pessoa que cuida das ovelhas e as conduz para verdes pastagens e águas tranqüilas (Sl 23,2). São Pedro resumiu a ação de Jesus com estas palavras: «Jesus andou por toda parte fazendo o bem!» (At 10,38).

Jesus, o bom pastor, cheio de bondade e ternura

De fato, o que mais chama a atenção é a bondade e a ternura com que Jesus acolhia o povo, sobretudo os pobres (Mc 6,34; 8,2; 10,14; Mt

11,28-29). Deus se fazia presente nesta atitude de ternura acolhedora. Jesus não só falava sobre Deus, mas também o revelava. Comunicava algo do que ele mesmo vivia e experimentava. Sua «pastoral» (pastor) valorizava as pessoas e as estimulava a se firmar em Deus e a ter confiança em si mesmas. Ele elogiou o escriba quando este chegou a entender que o amor a Deus e ao próximo eram o centro da Lei de Deus. Jesus disse para ele: «Você não está longe do reino!» (Mc 12, 34). Animou a Jairo (Mc 5,36), confirmou a mulher do fluxo de sangue (Mc 5,34), encorajou o cego Bartimeu (Mc 10,49-52) e o pai do menino epilético (Mc 9,23-24), acolheu a moça do perfume (Lc 7,36-50), revelou o valor da esmola sem valor da viúva (Mc 12,41-44), consolou e curou os doentes (Mc 1,34; Mt 4,23).

Como Bom Pastor Jesus acolhia os pobres com muito carinho, «pois eles eram como ovelhas sem pastor» (Mc 6,34; 8,2). Ele os confirmava dizendo que entendiam a mensagem do Reino melhor do que os doutores (Mt 11,25). Jesus caminhava com o povo nas romarias (Mc 11,1-11; Jo 5,1; 7,14), cultivava suas devoções, esmolas, jejuns e orações (Mt 6,2,18) e, como leigo, participava das celebrações semanais na sinagoga levantando-se para fazer as leituras (Lc 4,16).

Impressionam a acolhida e a bondade de Jesus para com as pessoas, sem distinção. Por exemplo, quando os discípulos afastavam as crianças, Jesus as acolhia e as abraçava sem se incomodar de contrair alguma impureza legal. As mães devem ter ficado muito contentes (Mc 10,13-16). Outros exemplos: o jeito de Jesus acolher o velho Zaqueu, desprezado pelo povo por ser publicano (Lc 19,1-10); a maneira como teve dó da viúva cujo único filho tinha morrido (Lc 7,13). A grande preocupação de Jesus era poder aliviar a dor do povo sofrido: «Venham a mim todos vocês que estão cansados de carregar o peso do seu fardo, e eu lhes darei descanso. Carreguem a minha carga e aprendam de mim, porque sou manso e humilde de coração, e vocês encontrarão descanso para suas vidas. Porque a minha carga é suave e o meu fardo é leve." (Mt 11,28-30)

A esta atitude acolhedora de Jesus irradiava sua luz sobre os discípulos e fazia nascer neles maior liberdade de ação frente às doutrinas e costumes religiosos da época. Eles criavam coragem para transgredir normas caducas e antiquadas que nada tinham a ver com a fé em Deus nem com a vida do povo. Quando estavam com fome, os discípulos colhiam espigas, mesmo em dia de sábado (Mt 12,1); não lavavam as mãos antes de comer (Mc 7,5); entravam nas casas dos pecadores e comiam com eles (Mc 2,15-16); não faziam jejum como era costume entre os

judeus (Mc 2,18). Criticados pelos doutores, Jesus os defendia (Mt 12,3-8; Mc 2,17.19-22). Os doutores invocavam a Bíblia e a tradição para dizer que Jesus e os discípulos estavam errados (Mc 7,5). Jesus respondia invocando a mesma Bíblia para deixar bem claro que a interpretação dos que o acusavam estava errado e de que não eram fiéia ao sentido profundo da Palavra de Deus: «Vocês abandonam o mandamento de Deus para seguir a tradição dos homens» (Mc 7,8; cf Mc 7,6; 2,25-26).

Jesus, pregador ambulante

Como bom pastor, Jesus andava por todos os povoados da Galiléia para falar ao povo sobre o Reino de Deus que estava chegando (Mc 1,14-15). Onde encontrava gente para escutá-lo, Jesus falava e transmitia a Boa Nova de Deus, em qualquer lugar: nas *sinagogas,* durante a celebração da Palavra nos sábados (Mc 1,21; 3,1; 6,2); em *reuniões* informais nas casas de amigos (Mc 2,1.15; 7,17; 9,28; 10,10); no ambiente do *trabalho*, onde chamou Pedro e André, Tiago e João (Mc 1,16-20), e Mateus (Mc 2,13-14); andando pelo *caminho* com os discípulos (Mc 2,23); ao longo do mar na *praia,* sentado num barco (Mc 4,1); junto ao *poço*, onde as mulheres vinham buscar água (Jo 4,6-10); no *deserto,* para onde se refugiou e onde o povo o procurava (Mc 1,45; 6,32-34); na *montanha*, de onde proclamou as bem-aventuranças (Mt 5,1); nas *praças* das aldeias e cidades, onde povo carregava seus doentes (Mc 6,55-56); no *Templo* de Jerusalém, por ocasião das romarias, diariamente, sem medo (Mc 14,49)!

O ensino de Jesus era muito ligada à vida do povo da sua terra. As parábolas mostram que ele tinha uma capacidade muito grande de comparar as coisas de Deus com as coisas mais simples da vida do povo: sal, vela, luz, trabalho, comida, semente, flores, amor, casamento, crianças, passarinhos, etc. Isto supõe duas coisas que marcavam o ensino de Jesus: estar bem atento às coisas da vida e dos problemas do seu povo, e estar bem por dentro das coisas de Deus, do Reino de Deus. Nem todos concordavam com Jesus neste ponto, e alguns doutores de Jerusalém tinham ido até á Galiléia para vigiá-lo e poder acusá-lo (Mc 3,22).

As Parábolas ainda mostram um outro aspecto muito importante do ensino de Jesus. Ele não ensinava as coisas de cima para baixo para o povo decorar e aprender de memória, mas levava as pessoas a participar na descoberta da verdade. Por exemplo, você imagine um agricultor da Galiléia que escuta a parábola da semente. Ele pensa consigo: «Semente no terreno, eu sei o que é! Mas Jesus diz que isso tem a ver com o Reino

de Deus. O que será que ele quis dizer com isto?» E aí você pode imaginar as longas conversas do povo em torno das parábolas que Jesus contava. O mesmo faziam, por exemplo, as mães a partir das parábolas de Jesus sobre o sal, a comida, as crianças, as velas, etc. Uma parábola leva a pessoa a refletir sobre sua própria experiência e faz com que esta experiência a leve a descobrir a presença de Deus nas coisas da vida: sal, vela, luz, semente, crianças, comércio, desemprego, corrupção, assalto, passarinho, capim, etc., etc. A parábola muda os olhos, faz da pessoa uma observadora da realidade. Torna a realidade transparente. Era este o jeito de Jesus ensinar ao povo as coisas de Deus.

Em Jesus, *tudo* era revelação daquilo que o animava por dentro! Ele não só falava sobre o Reino. Ele mesmo era uma amostra, um testemunho vivo do *Reino*. Nele aparecia aquilo que acontece quando um ser humano deixa Deus *reinar;* deixa Deus tomar conta de sua vida. Pois o que vale mesmo não são as palavras, mas sim o testemunho, o gesto concreto.

O impacto do ensino de Jesus no povo

Ensinar era o que Jesus mais fazia (Mc 2,13; 4,1-2; 6,34). Era o costume dele (Mc 10,1). O povo gostava de ouvi-lo, ficava admirado e se perguntava: "O que é isso? Um ensinamento novo, dado com autoridade! Ele manda até nos espíritos maus e eles obedecem!" (Mc 1,27). O povo ficava admirado, porque Jesus «ensinava como quem tem autoridade e não como os doutores da Lei» (Mc 1,21-22). Parece até uma ironia! Os escribas, quando ensinavam, repetiam as sentenças das autoridades da época, mas para o povo, mesmo citando autoridades, eles não ensinavam com autoridade. Jesus nunca citava as autoridades, mas para o povo ele ensinava com autoridade! Uma pessoa fala com autoridade não pelo fato de citar as palavras das autoridades ou de concordar com elas, mas sim pelo fato de a sua palavra ter raiz no coração. O que vale não são as palavras, mesmo bonitas, mas sim o testemunho que dá vida e autoridade às palavras. Jesus falava de Deus a partir da sua experiência de Deus e da sua experiência com a vida do povo. Os doutores da época não tinham *autoridade,* só tinham *poder*. Por isso, só sabiam ensinar a doutrina oficial que vinha das autoridades.

Jesus não tinha estudado na escola dos doutores em Jerusalém. Só uma única vez tinha estado com eles, aos doze anos, por ocasião da romaria (Lc 2,46). Ele não era do clero. Não era da tribo sacerdotal de Levi. Era um leigo. Jesus não absolutizava o seu próprio pensamento.

Era humilde (Mt 11,29). Ensinava com autoridade, mas não impunha suas idéias autoritariamente. Ele aprendia com os pobres e até com pessoas que não eram da sua raça e da sua religião. A mulher Cananéia, por exemplo, ajudou-o a descobrir que devia abrir sua missão também para os pagãos (Mt 15,21-28). Jesus sabia escutar o apelo do Pai na vida das pessoas. Por isso o seu ensino desagradava às autoridades de Jerusalém.

Jesus era um discípulo de Deus e do povo. Como o Servo de Javé, anunciado por Isaías, ele se colocava em oração diante de Deus para encontrar palavras de conforto para o povo desanimado. Ele se identificava com o Servo de Deus, cujas palavras até parecem um auto-retrato de Jesus:

> *«O Senhor me concedeu o dom de falar como seu discípulo,*
>
> *para eu saber dizer uma palavra de conforto a quem está desanimado.*
>
> *Cada manhã, ele me desperta, para que eu o escute,*
>
> *de ouvidos abertos, como o fazem os discípulos.*
>
> *O Senhor me abriu os ouvidos*
>
> *e eu não resisti, nem voltei atrás» (Is 50,4-5).*

O outro lado da medalha

O outro lado da sua bondade com os pequenos era a firmeza com que Jesus os defendia contra os desmandos e desvios das autoridades religiosas da época: sacerdotes (Mc 11,15-18), fariseus e herodianos (Mc 12,13-17), saduceus (Mc 12,18-27), escribas e doutores da lei (Mt 23,1-36). Estes últimos, em vez de ajudar o povo, o exploravam ainda mais (Mc 12,40). Não se importavam com o sofrimento do povo e diziam que era um povo maldito (Jo 9,49). Jesus sabia que a sua maneira de acolher o povo, sobretudo os pobres, desagradava ao dirigentes religiosos da época, mas, como o Servo de Isaías, ele não voltou atrás:

> *«Ofereci minhas costas aos que me batiam*
>
> *e o queixo aos que me arrancavam a barba.*
>
> *Não escondi o rosto para evitar insultos e escarros.*
>
> *O Senhor é a minha ajuda!*
>
> *Por isso, estas ofensas não me desmoralizam.*

Faço cara dura como pedra,

sabendo que não vou ser um fracassado.

Perto de mim está quem me faz justiça» (Is 50,6-8).

Caro amigo Jon, era tudo isto que apareceu na minha cabeça quando fiquei sabendo das dificuldades que você tem com as autoridades, ou melhor, que as autoridades querem ter com você. Que Jesus, o humilde Servo de Javé, o ajude e o confirme.

Carlos MESTERS
e Francisco OROFINO

Desde 1972, Carlos Mesters ajuda na leitura popular da Bíblia nas CEBs , e desde 1978 trabalha no CEBI, CentroEcumênico de Estudos Bíblicos.

Nota

* Para fazer este artigo utilizamos os Círculos Bíblicos que Francisco Orofino e eu fizemos para ajudar o povo a se preparar para a V Conferência do CELAM.

La notificación a Jon Sobrino

En la Notificación vaticana sobre dos obras cristológicas de Jon Sobrino, me llama la atención lo siguiente.

1. EN SU ANALISIS de esas obras, la tendencia a atribuir al autor «separación» o «alternativa» (excluyente), cuando lo que él plantea es «distinción» y énfasis. Por ejemplo:

• Entre *el «lugar social» de los pobres* o de las víctimas (las grandes mayorías de nuestro continente, que son pueblo creyente o «iglesia de los pobres»), el que constituiría «*otro* punto de partida para la labor teológica» (subrayado mío) que *«la fe apostólica transmitida por la Iglesia»*.

• Entre la particular humanidad histórica de *Jesús de Nazaret*, y el *Hijo de Dios* o su Verbo eterno, el que «se encarna (kenóticamente) en» o «asume» la humanidad concreta, limitada y vulnerable, de ese «judío marginal» en el mundo fascinante y cruel del Imperio romano.

• Entre *Jesús como Mediador del Reino* (en su ministerio histórico, y en su influjo «espiritual» como Señor resucitado, en las iglesias y en el mundo), y el *Reinado mismo de Dios* (el que implica que «se haga su voluntad, en la tierra...»; voluntad que es de justicia y vida abundante para todos, partiendo por los empobrecidos y los excluidos.

• Entre el *seguimiento creyente y práctico de Jesús*, con la fuerza del Espíritu, seguimiento o discipulado del que habla todo el Nuevo Testamento (pero no la Notificación, salvo tal vez cuando se refiere al «moralismo»), y la *transformación «ontológica» obrada por Jesucristo en su pascua* y actualizada en los sacramentos de la Iglesia (transformación «interior» que parece llenar todo el horizonte salvífico o «soteriológico» del documento vaticano).

2. EN LA CRISTOLOGIA de la Notificación, desde su punto de partida:

• Esa cristología, presentada como «la de la Iglesia», me parece, desde mi perspectiva, obsesivamente *fijada* (diría, de modo fundamentalista) *en las formulaciones dogmáticas de los Concilios de los siglos IV y V*. Formulaciones cuyo centro de interés y lenguaje están fuertemente condicionados – lejos de las muchedumbres abandonadas que seguían a Jesús en Galilea o en camino a Jerusalén – por la filosofía griega, más preocupada ésta por definir la esencia de los seres, que por la vida y convivencia humanas de la gente común.

En cambio, resulta chocante *el doble desconocimiento,* por un lado, de la visión más reciente del Jesús humano y su causa, en el contexto histórico de su país y tiempo, como lo han mostrado *las ciencias bíblicas.* aplicadas a los evangelios sinópticos y a todo el Nuevo Testamento (con los métodos histórico-críticos aprobados y recomen dados por la alta Jerarquía católica).

• Y por otro lado, el desconocimiento de *la realidad de esta América indo-afro-latina.* Realidad no sólo socioeconómica y política, sino también cultural y religiosa, de un continente que incluye hoy a cerca de la mitad de los fieles de la Iglesia católica. Como si esa realidad, tan sufrida y todavía esperanzada, y más globalmente, la realidad de una «civilización del capital» que produce masivamente «gravísimas carencias, deshumanización de las personas, destrucción de la familia humana» y grave amenaza a la supervivencia del planeta,... no afectara al Dios de Jesucristo y fuera irrelevante para la teología cristiana.

• Doble desconocimiento que me parece contradictorio con las orientaciones del Vaticano II (especialmente en la «Dei Verbum» y la «Gaudium et Spes»), así como de parte importante del magisterio de Pablo VI (especialmente en la «Evangelii Nuntiandi») y de Juan Pablo II (especialmente en sus discursos a los pueblos latinoamericanos y en la «Ecclesia in América»). Para no hablar de las Conferencias del Episcopado Latino- americano (en especial las de Medellín y Puebla) con sus Conclusiones aprobadas por esos mismos Papas.

Mi testimonio sobre a obra de Jon Sobrino

Ante la presente Notificación vaticana, siento como un deber entregar modestamente mi testimonio del valioso aporte recibido en

América Latina de la obra cristológica y evangelizadora de este hermano, latinoamericano de corazón y de jugarse la vida.

Lo hago desde mis cuarenta años de estudio y de docencia académica, en cristología y sobre Dios de los cristianos, siempre conviviendo con modestos pobladores y caminando en comunidades cristianas, en la periferia de Santiago de Chile o en los campos del Sur del país.

Años salpicados de rápidas salidas a países hermanos, para trabajo teológico en equipo y pequeños servicios a diversas comunidades e iglesias, por cierto siempre aprendiendo mucho de esas comunidades y de sus pueblos.

Inmenso aporte del hermano Jon Sobrino, en profundidad creyente, profética y martirial, en amor apasionado a Jesucristo y a su pobres, en claridad de pensamiento y rigor sistemático.

Aporte recibido por una muchedumbre de cristianos y comunidades eclesiales en este sufrido y aun esperanzado continente, víctima – en sus grandes mayorías empobrecidas – de tanta injusticia y de tanta violencia.

Desde su temprana «Cristología desde América Latina»(México, 1977), hasta su reciente ensayo «Extra pauperes nulla salus» (fuera de los pobres no hay salvación) (en: Revista Latinoamericana de Teología (San Salvador), Septiembre-Diciembre 2006, pp. 219-261). Ha sido una larga búsqueda, humilde y autoexigente, siempre en pos de mayor fidelidad evangélica y mayor realismo histórico, de una comunión más amplia y explícita con la fe de la Iglesia, de un servicio teológico más claro y responsable al discipulado de Jesús y a su causa del Reinado de Dios en nuestras tierras.

Dos «confesiones» del propio Jon Sobrino

Nada mejor que terminar esta pequeña nota, con dos «confesiones» del propio Jon sobre su camino y su obra, una de 1982 y otra de 2006:

«La figura de un Jesús de los pobres, que defiende su causa y asume su destino, que se introduce en el conflicto del mundo y muere a manos de los poderosos, y que de esa forma anuncia y es él una buena noticia, mantiene una fundamental y eterna novedad. Esto último es la razón para seguir escribiendo y publicando sobre Jesús...

Quien se acerca a Jesús sólo como un estudioso de la cristología, puede integrar con relativa rapidez -si así lo desea- la novedad teórica

que Jesús representa para la cristología. Pero para quien Jesús es buena noticia, eterna llamada a la conversión y al seguimiento, volver siempre de nuevo a la figura de Jesús es una necesidad.

Este último hecho por sí mismo no justifica, la publicación de un libro más sobre Jesús, ni hace que la abundante literatura teológica sobre Jesús no deba ser juzgada por sus propios méritos. Pero explica la intención de publicar este libro. Quizá el lector encuentre en él algún avance teórico, una mayor insistencia en relacionar a Jesús no sólo con el reino de Dios, sino también con el Dios del reino, un nuevo intento de entroncar la fe en Jesús dentro de la fe eclesial en Cristo. Eso ciertamente se ha pretendido. Pero se ha pretendido, sobre todo, dar lucidez y ánimo a los cristianos que siguen a Jesús, que intentan la conversión, que luchan por la justicia y en contra de la opresión, que defienden la causa del pobre y del oprimido, que sufren persecución y que -a veces- acaban, como Jesús, crucificados.»

(Del prólogo de «Jesús en América Latina», Sal Terrae, 1982).

«Al terminar estas reflexiones, siempre queda el desasosiego que mencionaba al principio, que produce la novedad y el escándalo del tema. Somos conscientes de muchas limitaciones. No hemos ofrecido un concepto suficientemente sistemático de salvación , ni tampoco del distinto modo de operar salvación los pobres y los no- pobres, más a la manera de producción de bienes y conocimientos, para disfrute del individuo y de colectividades, por un lado, y más a la manera de «inspiración», «atracción», «impulso», en forma de «fermento», generando modelos modestos de otro tipo de sociedad, por otro. Y pienso también que hay que analizar más a fondo la relación entre «pobres carentes» y «pobres con espíritu».

Pero dicho esto, hay algo que me parece claro. No habrá salvación ni humanización si desde ese mundo de los pobres no provienen impulsos redentores. Lo que produce el «mundo de los no-pobres», impositivo y prepotente, sin pasar, de alguna forma, por «el mundo de los pobres», no genera salvación. Dicho en forma lapidaria, se producirá salvación y humanización «con» los pobres. «Sin» los pobres no se producirá una salvación que sea humana.»

(Del final de «*Extra pauperes*...» en: RLT nº 69, p. 257).

Ronaldo MUÑOZ

Santiago, Chile

El método hermenéutico bajo sospecha

-la notificación a Jon Sobrino-

La reciente notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe a dos de las obras cristológicas latinoamericanas del teólogo jesuita Jon Sobrino se inicia con señaladas observaciones acerca de los *principios metodológicos* que definen la orientación, la elaboración y las conclusiones de la cristología de Sobrino.

En razón de lo anterior, se procura aquí en este escrito indagar de nuevo en el asunto crucial del método de la teología, apenas en los límites requeridos para la suficiente comprensión del problema suscitado ahora por la notificación respecto a los principios metodológicos del autor notificado.

La difícil libertad del teólogo y de la teología

El *estatuto de la teología y del teólogo en la Iglesia*, como lo formula un documento romano del mismo nombre, se debate hoy entre la autonomía de la disciplina teológica y la instancia de supremo control y vigilancia que se ejerce sobre los teólogos y sobre la teología.

En la última trayectoria de esa instancia de control y vigilancia, bajo la dirección del Señor Cardenal Joseph Ratzinger y la muy breve de su actual sucesor, las intervenciones, notificaciones y sanciones se han multiplicado a tal punto, que la proclamada autonomía de la teología y de los teólogos resulta restringida y estrechada, como para hacer poco

menos que irreconocibles en la práctica los principios que la definen y la sustentan.

En efecto, han sido abundantes las intervenciones conciliares y papales, que se recogieron luego en el mencionado *estatuto de la teología y de los teólogos en la Iglesia*, intervenciones que hicieron honor, antes que a nadie, al mismo Concilio, tanto como al Papa Juan Pablo II.

En el contexto de la relación indispensable entre la cultura humana y la educación cristiana afirmó el Concilio que *«Los que se dedican a las ciencias teológicas han de empeñarse en colaborar con los hombres versados en las otras materias, poniendo en común sus energías y puntos de vista. La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe. Esta colaboración será muy provechosa para la formación de los ministros sagrados, quienes podrán presentar a nuestros contemporáneos la doctrina de la Iglesia acerca de Dios, del hombre y del mundo, de forma más adaptada al hombre contemporáneo y a la vez más gustosamente aceptable por parte de ellos. Más aún, es de desear que numerosos laicos reciban una buena formación en las ciencias sagradas, y que no pocos de ellos se dediquen ex professo a estos estudios y profundicen en ellos. Pero para que puedan llevar a buen término su tarea debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia.»* (Constitución Gaudium et Spes, 62).

Por su parte, la justa libertad de la teología la vinculó Juan Pablo II con la irrenunciable autonomía, por cuanto que la fidelidad a la Iglesia y al magisterio pastoral *«No enajenan al teólogo de su tarea ni le restan nada de su irrenunciable autonomía. Magisterio y teología tienen distintas tareas que cumplir. Por eso no puede ser reducida la una a la otra, aunque ambas sirven a una sola totalidad. Se debe profundizar en ese horizonte y seguir adelante a pesar de los conflictos que siempre pueden surgir»* (Discurso a los teólogos en Altöting, L´Oservatore Romano, noviembre 30, 1980, p. 12).

Así, dice el mismo Papa, *«Es deber ineludible del teólogo hacer nuevas propuestas dirigidas a la comprensión de la fe. Por ese motivo, de su esencia forman parte la discusión imparcial objetiva, el diálogo fraterno, la apertura y la disposición de cambio respecto a las propias opiniones"* (Ibd., p. 10).

"La Iglesia desea una investigación teológica autónoma, distinta del magisterio eclesiástico, pero conscientemente comprometida con él en el servicio común a la verdad de la fe y al Pueblo de Dios" (Discurso a los teólogos en Colonia, noviembre 23, 1980, L´Osservatore Romano, p. 6).

«El estudio de los teólogos no se circunscribe a la sola repetición de las formulaciones dogmáticas, sino que debe ayudar a la Iglesia para adquirir un conocimiento cada vez más profundo del misterio de Cristo. El Salvador habla también al hombre de nuestro tiempo» (Acta Apostolicae Sedis 71, 1979, 1431).

Y por fin: *"No habrá que excluir que surjan tensiones e incluso conflictos. Tampoco esto hay que excluirlo nunca de la relación entre Iglesia y ciencia. El fundamento está en la limitación de nuestra razón, que en su campo tiene los propios límites y que, por ello, está expuesta al error. Sin embargo, siempre podemos tener la esperanza de una solución conciliadora si construimos sobre la base de esa capacidad que posee la razón de tender a la verdad"* (Altöting, 1980, p. 6).

El sólido método de la teología latinoamericana

Entre los elementos sustantivos de la libertad que la misma Iglesia reclama para los teólogos y para la teología debe situarse, en primer término, la libertad respecto del método y de lo métodos. A ello se refirió de nuevo el Papa Juan Pablo II en su encíclica Splendor Veritatis: *El mismo Concilio invitó a los teólogos a observar los métodos y exigencias propios de la ciencia teológica. Ciertamente el magisterio de la Iglesia no desea imponer a los fieles ningún sistema teológico particular y menos filosófico* (Splendor Veritatis 29).

Es así como en el texto fundante de la teología latinoamericana Gustavo Gutiérrez intuyó el papel decisorio del método en la configuración misma del nuevo procedimiento teológico que con él se inauguraba. En razón de ello pudo afirmar que *«la teología de la liberación nos propone, tal vez no un nuevo tema para la reflexión, sino una nueva manera de hacer teología»* (*Teología de la liberación: perspectivas*, 1973, p. 40).

La nueva manera equivale, como es obvio, a nuevo método para la producción de la teología y, como lo expresó tiempo después Claude Geffré: *«la nueva manera tiene menos de lugares nuevos que de racionalidades nuevas»* (*El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 1980, p. 72).

Así, por su dimensión metódica, la teología latinoamericana no hizo más que dar razón y concordar con las grandes intuiciones de los clásicos filosóficos y teológicos, para los cuales *la ciencia se especifica por su método y por él se define*. Ello equivale a afirmar que la ciencia es deudora de su método y que el horizonte del método determina el horizonte mismo de la disciplina metódica.

Para el propósito de este escrito es suficiente recordar que las filosofías de la praxis, tan en boga en la década de los años 70 del siglo pasado y la gran corriente de la hermenéutica (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) fueron inspiración y apoyo para configurar en la América

nuestra un método teológico maduro y comprobado, que hoy hace parte del patrimonio de la teología universal.

Fisonomía del método

La teología latinoamericana, en los aspectos particulares del método, se caracteriza por asumir un triple cambio que la identifica consigo misma y la diferencia de otras formas posibles de hacer teología:

1) El tránsito desde el clásico y usual método dogmático de sentidos alcanzados y cerrados, al método hermenéutico e interpretativo para posibilitar sentidos abiertos por la pregunta de quien pregunta, cuando se trata de la comprensión permanente de los textos de la gran tradición bíblica y cristiana.

2) El paso de los usuales métodos y mediaciones filosóficas a los métodos y mediaciones propias de las ciencias sociales analíticas, cuando se trata de la comprensión de la compleja realidad humana y social.

3) El primado de la praxis de cambio, de liberación y de transformación de la miseria inaceptable de la realidad, por diferencia y por contraste con formas teológicas usuales que pudieron ser elaboradas desde la teoría ajena, distante y divorciada de todo compromiso político y social de los teólogos y de la teología misma.

En el ámbito de la hermenéutica y sobre derroteros probados y ciertos de las llamadas ciencias del espíritu, el método de la teología latinoamericana se ha inscrito sin equívoco en el interrogar histórico posmetafísico de seres humanos en mundanidad, espacialidad, historicidad, finitud e inexorable declinar, que los diferencian del ser simplemente pensado y abstraído según los trascendentales que forjó la metafísica. Este preguntar del ser histórico en historicidad y concreción ha venido a denominarse con razón *el lugar contextual*, que como tal es punto de partida para todo responder. Y aquí debe notarse el contraste y la diferencia con teologías de respuestas sin preguntas y de acumulados teológicos de verdades abstractas sin sentidos reales.

Sólo que la pregunta de los seres humanos históricos y concretos se formula a espacios o ámbitos que suelen ser grandes reservas de respuestas y de sentidos, con lo cual desde el preguntar contextual se leen y se recuperan los textos de tradición. Este campo hermenéutico al que es formulada la pregunta por el sentido se denomina *lugar textual*. Y aquí también debe notarse el contraste y la diferencia con teologías

de textos sin contextos y de acumulados textuales no referidos a los lugares contextuales del preguntar, las más de las veces dramático, por el sentido real de nuestras existencias.

En fin, la lógica del preguntar de los contextos y del responder de los textos no puede tener finalidad distinta al encaminarse de los sujetos históricos por los derroteros de sentido de vida y de acción interrogados desde los contextos y respondidos desde los textos. Se trata, entonces, del *lugar pretextual*, pues aquello que, en definitiva, muestran los textos y anhelan los contextos es un ser humano y un mundo posible diferente, en una historia menos injusta y menos cruel, en especial con las víctimas, los derrotados y los pobres.

Debe quedar claro siempre que los lugares contextual, textual y pretextual no se ordenan de modo paralelo ni yuxtapuesto ni tampoco en la tangencialidad de un punto en un segmento dado. Se ordenan y operan a la manera de un círculo hermenéutico de la comprensión del sentido del existir y a la manera del preguntar y del responder. Así, la pregunta contextual determina y condiciona la respuesta, la respuesta sigue la orientación de la pregunta, y pregunta y respuesta se orientan, más allá de ellas mismas, hacia un ser humano y hacia un mundo por construir. Los lugares teológicos contextuales, textuales y pretextuales se muestran, pues, pro-vocativos y cargados de esperanza y de sentido para el tortuoso camino del existir.

El método bajo sospecha

El talante de la notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los presupuestos metodológicos de Jon Sobrino está sustantivamente conectado con el juicio que sobre el método se forjó desde hace buenos años el entonces Cardenal Prefecto de esa misma entidad. Fue él quien, a título personal primero y luego a título institucional, levantó la primera notificación, no a un determinado teólogo particular, sino al método hermenéutico inscrito en el método mismo de la teología latinoamericana.

En efecto, en el ya lejano 1984 la Revista italiana *Trenta Giorni*, órgano del conocido grupo Comunión y Liberación, bajo el efectista título *Vi spiego io la teologia della liberazzione* (les explico yo la teología de la liberación) publicaba las notas personales del Señor Cardenal Ratzinger *Presupuestos, problemas y desafíos de la teología de la liberación*, fruto probable de exposiciones suyas en los medios vaticanos. En tales notas se excogita ya *el peligro fundamental que para la fe de la Iglesia representa la teología*

de la liberación, que no cabe en ninguno de los esquemas de herejía de los que han existido hasta hoy y que representa un peligro manifiesto para la fe de la Iglesia. Y con agudo sentido el mismo Documento Ratzinger entrevé que *esa teología no pretende añadir un nuevo tratado teológico a los ya existentes, sino una nueva hermenéutica de la fe cristiana, esto es, como una nueva forma de comprender y de realizar el cristianismo en su totalidad.*

Para el Cardenal Prefecto, Bultmann en la teología representaría no sólo *el foso que él cavó entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia*, sino el haber *puesto de moda el antiguo tema y problema de la hermenéutica.* Al asumir ese doble aporte bultmaniano, la teología latinoamericana habría resultado alumna, poco menos que ingenua, del viejo y superado maestro.

Del primer aporte habría resultado la supuesta separación que harían las cristologías latinoamericanas del Jesús histórico respecto del Jesús de la tradición, y del segundo aporte el encaminarse de nuestra teología por los derroteros de la hermenéutica, descrita por el Cardenal con elementos ciertos pero puestos por él bajo sospecha: 1) *No se da una comprensión real de los textos históricos por una mera interpretación histórica, sino que cada interpretación histórica incluye ciertas decisiones previas.* 2) *La hermenéutica tiende a una fusión de horizontes de entonces con los de ahora y su pregunta es: ¿qué significa aquel entonces hoy? De modo que la figura de Jesucristo deba ser traspasada al presente con una nueva hermenéutica.* 3) *En las instancias de interpretación los conceptos decisivos son «pueblo», «comunidad», «experiencia», «historia», no ya la totalidad de la Iglesia que trasciende espacios y tiempos.* 4) *La comunidad interpreta con su experiencia y encuentra así su praxis.* 5) *El «pueblo» tiene un sentido sociológico y la historia un sentido de historicidad que sustituye el valor duradero de la metafísica* (*Trenta Giorni*, marzo 1984).

Estos pareceres se reprodujeron literalmente en el amplio diálogo del Señor Cardenal con el periodista Vittorio Messori que dio lugar al texto *Informe sobre la fe*; en ese ámbito se expone también, dicho sea de paso, el pensamiento ratzingeriano sobre el problemático Concilio, sobre la continuidad -no la ruptura-, sobre las inquietas pretensiones de las conferencias episcopales, sobre la primavera de los grupos y movimientos carismáticos, pentecostales y catecumenales, sobre el retorno a la liturgia preconciliar y al latín, sobre los hermanos sí pero separados (Joseph Ratzinger, Vittorio Messori, *Informe sobre la fe*, Bac, Madrid 1985).

En fin, de sus anotaciones personales el Señor Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe pasó a las notificaciones oficiales e institucionales en la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología*

de la liberación, ya al final de aquel año 1984. La *Instrucción*, como se sabe, pretende ir a los núcleos que juzga inscritos en las teologías de la liberación: *negar la novedad radical del Nuevo Testamento, desconocer la persona de Nuestro Señor Jesucristo, dejar a un lado la interpretación autorizada del magisterio, descartar la Tradición, pretender alcanzar al Jesús de la historia a partir de la lucha de los pobres por su liberación* (*Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, 1984).

La notificación a los principios metodológicos de Sobrino

En su aspecto positivo y propositivo la notificación al ilustre teólogo jesuita es generosa con él y con la gran corriente teológica latinoamericana en la que él se inscribe, por cuanto afirma que *el fin de la presente notificación es hacer notar a los fieles la fecundidad de una reflexión teológica que no teme desarrollarse dentro del flujo vital de la tradición eclesial.* En ese ámbito, el oficio de supremo control y vigilancia de la Congregación para la Doctrina de la Fe bien pudiera conducir siempre a debates honestos y cordiales en la comunidad eclesial y en la comunidad teológica, con miras a la posible superación de los iniciales puntos de vista de los participantes y al trazado cristiano de los consensos sobre el fundamento del diálogo y de la capacidad de argumentación y de razón.

En el terreno crítico de los principios metodológicos de Sobrino, la Congregación juzga que *la «Iglesia de los pobres»* (así entre comillas, como si fuera el caso de evocar un desconocido elemento o un cuerpo extraño para la teología y para la misma Iglesia) *se sitúa en el puesto que corresponde al lugar teológico fundamental, que es sólo la fe de la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar teológico*.

Con la misma lógica juzga la Congregación que *el lugar eclesial de la cristología no puede ser la «Iglesia de los pobres» sino la fe apostólica, transmitida por la Iglesia a todas las generaciones.*

Y en pleno acuerdo con su propia gradación cualitativa de los lugares teológicos, la notificación juzga que *otros puntos de partida para la labor teológica correrán el peligro de la arbitrariedad y terminará por desvirtuar los contenidos de la fe misma.*

El último reclamo de la notificación apunta a subraya el valor y el lugar de las fuentes normativas de la teología y advierte que *la falta de atención debida a las fuentes, a pesar de que el autor dice que las considera «normativas», dan lugar a los problemas concretos de su teología.*

El analista teológico puede concluir que el reclamo de la Congregación versa fundamentalmente sobre el ordenamiento por valor

cualitativo de las fuentes de constitución de la disciplina teológica y que ese debate no comenzó en 2001 con la decisión de la Congregación *por un estudio ulterior y más profundo de las dos obras cristológicas de Sobrino*, ni en 2004 con el *elenco de las proposiciones erróneas*, ni en 2007 con la publicación de la notificación. Todas las premisas de la notificación están dadas en el debate largo y tortuoso del Señor Cardenal Ratzinger con la fisonomía misma del método de la teología latinoamericana de la liberación.

El prejuicio (siempre posible en la hermenéutica) deja espacio para conectar la notificación a Jon Sobrino con la notificación a la misma teología latinoamericana y con una cierta pre-notificación a la V Conferencia del Episcopado de América Latina y del Caribe. En una y en otra, ¿no es cuestión de método? ¿No reclaman el episcopado brasilero y otros varios la vuelta sin rodeos al método de nuestra teología y de nuestra pastoral?

Los principios metodológicos de Sobrino

Hay que anteponer que el asunto de los lugares teológicos (loci theologici) lo recibió y lo elaboró la teología escolástica de la tarda edad media (Melchor Cano en particular), inspirada en las perspectivas tópicas (topoi) de los clásicos griegos para definir las fuentes de inspiración, de constitución y de regulación de una determinada disciplina. Cada disciplina tiene sus lugares propios y la teología también.

A partir de esa vieja tradición, puede entenderse que, en perspectiva hermenéutica de la mejor, Sobrino asuma que *los pobres de este mundo son una realidad sustantiva* y, entonces, lugar referente para la teología en el momento fundamental del preguntar. Más aún, quienes preguntan a la tradición de su fe por el sentido de sus vidas y de su existir maltratado y excluido son los pobres del mundo. Ellos, hoy como siempre, no sólo son los principales interrogadores, sino también los principales auditores de las respuestas del Evangelio proclamado a los pobres. Decir, pues, que *los pobres son el lugar categorial en el cual se lleva a cabo la cristología* no constituye más que un rotundo y contundente principio de hermenéutica teológica.

En esa misma perspectiva, si la hermenéutica se construye a partir de la prestancia de la pregunta que interroga, resulta apenas obvio que *los pobres dentro de la comunidad cuestionan* (interrogan, inquieren) *la fe cristológica y le ofrecen su orientación y su dirección fundamental,* por cuanto que el responder, para ser sensato, debe hacerse desde los horizontes mismos del preguntar. De ahí la afirmación de Sobrino de ser *el lugar social el más*

decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de pensar cristológico, y el que exige y facilita la ruptura epistemológica. Y por ruptura epistemológica deberá entenderse el quiebre cognitivo que se impone para no producir cristologías de respuestas sin preguntas ni cristologías de preguntas sin las respuestas de las fuentes fundantes de la tradición y de la fe.

El otro principio metodológico de Sobrino no puede ser de más hondura eclesial ni de mayor finura espiritual: *la Iglesia de los pobres es el lugar eclesial de la cristología*. Con ello se afirma que toda interpretación del Evangelio de Jesucristo se hace en el topos de la Iglesia, pero que la Iglesia en su entidad, en su constitución y en su misión es *la Iglesia de todos, pero particularmente la Iglesia de los pobres*, como lo afirmó el Papa Juan XXIII para que fuese norma y derrotero del Concilio y de la Iglesia universal.

No hay, pues, espacio para confundir el *lugar social o contextual* de toda legítima hermenéutica, el *lugar eclesial* fundamental de la pregunta teológica y el *lugar normativo* en que la comprensión teológica elabora la respuesta, que serán siempre las fuentes mismas de la Escritura, de la Tradición y de la Fe Apostólica, como lo afirma Sobrino: *la primera y más obvia fuente para una cristología son los textos en los cuales ha quedado expresada la revelación: el Nuevo Testamento en especial y que es interpretado normativamente por el magisterio.*

Éste y no otro es el círculo genuino de la comprensión. Éstos, no otros, son los lugares teológicos referentes para la identidad de la teología consigo misma. El valor diferente de los lugares teológicos no prejuzga de su ordenación en el juego libre del método disciplinar.

En efecto, para una teología esencialista el orden de gradación metódica parte del texto como lugar normativo, pasa (si es que pasa) por el lugar contextual eclesial, y por lo general carece de lugar pretextual de aplicabilidad, de validez y de facticidad en orden a que el texto produzca sus efectos redentores en la miseria real de la existencia. Este método parte de la respuesta y se construye sin pregunta.

Para una teología de corte libertario, en los parámetros de la irreversible hermenéutica, el orden de gradación metódica se instaura con la prelación de la pregunta que interroga por el sentido del ser en situación; oye las respuestas evocadas por los lugares normativos dadores de sentido de salvación y de gracia; y se esfuerza por operar, en obediencia a los textos y al reclamo de los contextos, la liberación de todos, especialmente del pobre, que es lugar privilegiado del preguntar en situación y del responder de la tradición que viene del Señor.

Que las preguntas acuciantes, abrumadoras, abismales de los pobres del mundo condicionen la respuesta de la cristología y empujen a la liberación espiritual y social de tres cuartas partes de la humanidad es el gran «riesgo» de la interpretación y el gran mérito de una nueva forma de hacer teología. Distante, quizás, de la quietud metafísica esencialista, pero sin duda mucho más próxima al Evangelio del Señor.

Alberto PARRA

Profesor titular de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, Bogotá

El Señor de los Milagros

En el Perú se celebra con mucha devoción el *Señor de los Milagros*, sobre todo en el «mes morado» (Octubre). Se trata de una imagen de Jesús crucificado pintada en el siglo XVIII, según dicen, por un esclavo negro de Lima. Cuando la imagen sale a la calle cada año, más de un millón de creyentes acompañan el anda en su recorrido.

Hace años que la ciudad de Chimbote, en la costa norte del Perú, también celebra el mes morado de Señor de los Milagros. Entre los lugares que visita la imagen está la cárcel de la ciudad. La primera vez que entró en esa cárcel, hacia 1983, uno de los presos tomó la palabra en nombre de todos y dijo:

> *Señor de los Milagros, tú que también conociste el látigo, tú que fuiste enjuiciado y sentenciado, debes entender lo que experimentamos, y debes compadecerte de nuestra suerte. Te suplicamos que te acuerdes de nuestra miseria y nos orientes a superar el peso de nuestro pasado para lograr construir una nueva vida... También nosotros somos tu Iglesia; somos un pueblo que cree, que espera, que busca la vida. Somos trabajadores privados de toda oportunidad de dar un aporte positivo a nuestra patria, somos privados de ver el fruto de nuestro trabajo y de compartir el sudor de nuestra frente con los demás. Bueno es Señor sufrir en silencio, pero no podemos silenciar el hambre que sufrimos.*[1]

Quisiera ofrecer algunos comentarios sobre este texto tan conmovedor.

En primer lugar, es importante reconocer que el preso habla en cuanto porta la voz de los que sufren. Habla con sencillez de su vida, de sus anhelos, de sus padecimientos. Habla también con mucha confianza como a alguien a quien conoce muy bien, que es amigo y compañero. Su hablar tiene el tono de una conversación y la forma de una oración. Él

es capaz de asumir ese tono porque ya conoce de quién se trata. Es una conversación en el sentido literal: con-versar, «tornar hacia…». El preso torna hacia Jesús y encuentra, de inmediato, una comunión de espíritu: «Tú también conociste...». Esa comunión de espíritu se fundamenta en el compartir de la misma experiencia humana. Delante Jesús, el detenido revela toda su búsqueda de sentido en la vida: «somos un pueblo que cree, que espera, que busca la vida». No hay nada en él que queda fuera de la conversación, ni lo más vergonzoso: «que te acuerdes de nuestra miseria y nos orientes a superar el peso de nuestro pasado». Se presenta tal como es, nada más y nada menos. No tiene formación teológica. Sin embargo, lo que dice sale de lo más íntimo de su ser y llega conectarse con los más profundo del ser de Jesús. Hablando con Jesús, él se revela también en su ser más íntimo de hijo de Dios: «Nosotros también somos Iglesia».

En segundo lugar, si el preso habla con Jesús, es importante notar que Jesús también habla al preso y esto le toca muy profundamente. Jesús no murió como sacrificio voluntario acontecido en un contexto religioso. No fue ejecutado por ser hijo de Dios que ofrece su vida para redimir al pueblo. Más bien fue detenido por las autoridades de su tiempo, interrogado con torturas según las normas para prisioneros peligrosos de esa época, juzgado por la autoridad civil y condenado a muerte por haberse enfrentado a la orden pública. Aunque aceptó su suerte con una voluntad extraordinaria, Jesús sufrió la pena de muerte, no por alguna disposición personal, sino por orden de la autoridad romana, y su muerte tuvo todas las condiciones atroces de una pena capital implacable por delito de traición del imperio.

Por haber vivido el juicio, la sentencia, el látigo, Jesús es capaz de comprender la experiencia de un preso en la cárcel de Chimbote («debes entender»). ¡Sólo por eso! Ésta es la condición básica de la conversación y todo lo conmovedor que contiene. Por haber compartido la experiencia humana se puede tener confianza en el poder de Jesús de ofrecer la plenitud de vida que corresponde a sus anhelos más profundos. Si Jesús de Nazaret no fuera el crucificado, sería imposible esta conversación. Lo que más le habla al preso en la experiencia humana de Jesús es lo que corresponde a lo más difícil de su propia vida: el sufrimiento (el látigo, el juicio) y la marginación («somos privados»). Ese sufrimiento del crucificado es lo que le da fuerza y confianza para hablar («no podemos silenciar el hambre»). No es sino el crucificado quien se hace presente; ningún otro puede inspirar esa confianza ni dar esa fuerza. Todo lo que

él reconoce de Jesús viene de su pasión, tal como se relata en los evangelios. Y eso le es suficiente. No busca más. El joven preso, padre de familia, habla porque Jesús ya le ha hablado por medio de toda su vida, pasión y muerte en Palestina. Ese hablar le ha tocado al fondo.

Los pueblos de América Latina se identifican mucho con Jesús de Nazaret. Él vivió en un mundo muy parecido al suyo. Creció en una región marginal de un pueblo marginal, en una parte marginal de un planeta dominado por grandes poderes que ocupaban sus tierras por la violencia. Esos poderes exigían una obediencia absoluta. La religión misma servía para asegurar la obediencia a esos poderes. La patria de Jesús es parecida en muchos aspectos a las tierras que conocen los pueblos de los Andes y de la costa pacífica de América Latina: muchas veces árida, con montañas y valles, una vida agrícola con pueblitos remotos colgados junto a los precipicios o escondidos en la sombra de valles profundos. Allí cultivan hasta algunas de las mismas cosechas (el trigo, el higo, la uva) y conocen algunos de los mismos animales (el asno, el cordero, el chivo). En los evangelios, Jesús se encuentra con un pueblo muy parecido al pueblo pobre de América Latina, que sufre de los mismos problemas, enfermedades y exclusiones. La vida de un campesino o de un pescador artesanal de hoy no es tan diferente de la de hace dos mil años. La compasión de Jesús por el sufrimiento de los pobres toca profundamente al los pobres de América Latina. En él ven la misericordia de Dios. La conversación con Jesús vuelve a ser comunión con el misterio de Dios...

El pueblo marginal de América Latina, por las mismas condiciones de su vida, no puede siempre estar conforme con todo lo que exigen los grandes centros de poder o de la ley canónica. Jesús, tal que es conocido por ellos, no obliga uniformidad de pensamiento o de ser. Se interesa por los que están fuera de las estructuras, fuera de lo normativo, los que son marginales: el leproso, la samaritana, el centurión, el ciego, el paralítico, la adúltera. Hay aquí alguien que libera de los moldes y estructuras rígidas. Jesús toca al leproso, habla con la samaritana, ofrece visitar la casa del centurión, perdona a la adúltera, sana en sábado... Jesús, tal como es visto por los que se encuentran en la cárcel de Chimbote, no insiste mucho en rituales pero constantemente está ofreciendo gestos que los colocan ante el misterio último de Dios: sana a la mujer doblada, invita al paralítico a estirar la mano en la sinagoga, envía al leproso a mostrarse a los sacerdotes para que constaten su estado de salud. Es un Jesús que cuenta historias sencillas de la vida cotidiana que conmuevan el corazón porque tocan el sentido profundo

de la vida. Lo que busca Jesús no es tanto la conformidad a las normas ni al pensamiento correcto sino la integridad del corazón.

El Jesús que les habla es obviamente alguien que vive y que es muy presente. Sin embargo, no es el *Pancrator* omnipotente de las basílicas de Roma. Lo que viene a su encuentro es más bien el Jesús de Nazaret, el crucificado. Él que les habla es el mismo que fue quebrado en la cruz. En el contexto de América Latina, de su miseria y violencia, los pobres viven la crucifixión y, por el momento, allí quedan dentro de esos límites de su realidad. No obstante, cuando dan testimonio ante Jesús de su propia vida y de sus anhelos, se siente un olor de resurrección, de vida que triunfa sobre la muerte.

Por eso es que pueden hablarle a Jesús tan sencillamente y con tanta apertura. Su conversación es una comunión que da fuerza, que sana a las heridas y que promueve la vida.

En *tercer lugar*, el pobre representado por el preso de la cárcel de Chimbote nos habla también a nosotros. Rompe con el silencio. No deja que el hambre siga siendo silenciado. Nuestro caminar es cuestionado como también nuestra experiencia, nuestra fe, nuestro conocimiento y reconocimiento de Jesús.

El pobre nos interpela a encontrar la nueva palabra de Vida en el evangelio. Cada vez que nuestro camino cruza con el de un pobre, su experiencia nos abre camino hacia un nuevo encuentro con el evangelio, con la compasión de Jesús, con la misericordia salvífica de Dios. Si somos sensibles a lo que representa la vida de Jesús de Nazaret, así como también su palabra, pasión y muerte, no podemos simplemente pasar al otro lado como los religiosos que iban de camino a Jericó. El hombre que cayó a manos de ladrones en la parábola no es otro que Jesús mismo.

Y esta historia se repite, de alguna manera, en la vida de cada marginado porque, de la misma manera, nos obliga a reconocer la presencia de la misericordia padeciente (la con-pasión) de Dios que nos interpela a comprometernos con el «otro».

El pobre nos evangeliza. Puede abrirnos el sentido del evangelio, no es porque es un santo. El detenido que habla al Señor de los Milagros está en la cárcel por algo, y lo sabe. Habla del «peso de nuestro pasado». No es un inocente. Sin embargo, destaca lo que sufre. Merece nuestra atención no porque es bueno o inocente, sino simplemente porque es pobre, «privado», enjuiciado por los poderes de este mundo y

sentenciado a la miseria. Como tal, termina hablando a lo más profundo de nuestro ser.

Además, pide algo: «Te suplicamos que te acuerdes de nuestra miseria». Primero pide «que te acuerdes», es decir que tomemos conciencia, que nos despertemos para mirar de frente a la realidad dura de los pobres. Y, segundo, pide que «nos orientes a superar el peso de nuestro pasado para lograr construir una nueva vida». Lo pide de Jesús, pero nosotros escuchamos también esas palabras. Somos los discípulos de Jesús, así que el pedido no puede dejarnos indiferentes. Estamos llamados a ser las manos y los pies de Jesús para nuestro mundo de hoy. Estamos llamados, nosotros mismos, a tomar conciencia de la realidad del pobre y a orientar nuestro actuar. Notemos que no pide, ni siquiera a Jesús, que lo saque milagrosamente de su situación, sino que le oriente para que puedan ellos mismos avanzar. No pide un paternalismo sino un compañerismo.

En *cuarto lugar*. A partir del discurso en la cárcel de Chimbote, me parece evidente que los pobres de este mundo piden que los sabios y las sabias de la Iglesia, es decir sus teólogos et teólogas, sus obispos y sacerdotes, los religiosos y religiosas les acompañen para encontrar el camino hacia este hombre de compasión. De allí sabrán qué hacer, cómo relacionarse, cómo comprometerse.

En el discurso de Pedro en la casa de Cornelio (Hechos 10, 34ss) Pedro cuenta lo que hizo Jesús en Judea y Galilea y cómo fue capturado y matado por las autoridades. Insiste en cómo los discípulos comieron y bebieron con él después de su muerte (ibíd., 41). Es una pedagogía muy sencilla en la que Pedro muestra cómo Jesús fue movido por el Espíritu de Dios en todo lo bueno que hizo (ibíd., 38).

Así, ¿estarán muy equivocados los que ayuden al pueblo encontrar a este Jesús de Nazaret? ¿No sería muy bueno que presenten esta humanidad de Jesús al pueblo pobre? Así, los pobres, acercándose al Siervo Sufriente, descubren ellos mismos y por su propia cuenta el misterio de Dios en Jesús de Nazaret.

La pedagogía pastoral para con los pobres no requiere discursos muy matizados sobre la doble naturaleza de Jesús, su divinidad, su igualdad con el Padre y el Espíritu Santo, las relaciones de las tres personas de la Santísima Trinidad. Lo que piden los pobres, y lo que les sirve, es que se les muestre el Jesús de Nazaret que murió en la cruz, que habló de su Padre, y que nos mostró cómo relacionarnos entre nosotros.

Respecto a las últimas palabras del evangelio de Marcos. Muchos estudiosos de la Biblia consideran que Marcos habría terminado su evangelio con 16:1-8. Allí no hay aparición alguna de Jesús después de su resurrección. Las mujeres visitan la tumba y la encuentran vacía. Un ángel les dice que no está allí, que deben volver a Galilea para encontrarlo. El evangelio termina con estas palabras asombrosas: «no dijeron nada a nadie, de tanto miedo que tenían». Ésta no es la imagen que solemos tener del día de la resurrección. Las mujeres pues terminan con nada más que un Jesús *desaparecido* y un aviso de que deben «volver a Galilea», es decir, volver a donde todo empezó. Parece decir que tienen que seguir el mismo caminar de Jesús si esperan un día volver a encontrarlo. Tienen que quedarse con la memoria del crucificado para que puedan reconocer el resucitado.

Vamos a conocer el misterio de Dios en Jesús cuando nos comprometemos con él en el caminar hacia el calvario. Lo importante para el cristiano como también para la Iglesia no es tanto el poder hacer distinciones conceptuales sutiles sobre las naturalezas de Cristo, sino más bien comprometerse en el mismo camino de Jesús. Esto, me parece, es primordial para que el pueblo pobre y sufriente de hoy, al igual que las mujeres del evangelio de Marcos, haga todo el gran recorrido de la fe, y vuelva hacia nosotros, siendo ya Iglesia, con una palabra asombrosa que termina evangelizando nuestra fe tan pálida.

Ricardo RENSHAW

Montréal, Canadá

Nota

[1] Ricardo Renshaw, *La Tortura en Chimbote: Un Caso en el Perú*, Chimbote, IPEP, 1985, pág. 68.

Una Iglesia de notificaciones

Estas reflexiones sobre la significación vaticana de la Notificación sobre la cristología de Jon Sobrino representan las inquietudes de un teólogo del mundo desarrollado acerca de la dirección en la que los líderes de la Iglesia Católica la están guiando. La Jerarquía no emite avisos sobre los ideales que identifican y distinguen a sus objetivos. Más bien, los miembros de laIglesia y los de la sociedad en general deben discernir estos valores y políticas basándose en actos públicos como esta Notificación. Esta breve reflexión trata de dar respuesta al asunto de la concepción de iglesia reflejada en esta Notificación y en otras similares.

Escribo desde la perspectiva de la sociedad occidental, inducido por los escritos del teólogo alemán Johann Baptist Metz. Es esta perspectiva la que ubica la respuesta; no pretende tener una perspectiva universal. Tampoco debe desviarse de la preocupación más inmediata y apremiante de que esta Notificación parece ser un ataque a quien ha dedicado su vida a mejorar la situación de los pobres en nombre de Jesucristo y el evangelio. Nada puede ocultar el hecho de que la Notificación, a pesar de afirmar lo contrario, se propone debilitar la irrupción de los pobres y su urgente grito demandando justicia. Pero este hecho en sí mismo trae a colación el asunto más amplio que quiero examinar: ¿En qué dirección se está guiando a nuestra iglesia?

Para responder a un asunto tan amplio en un corto espacio propongo cinco afirmaciones, cada una seguida de un comentario breve. Juntas nos llevarán a una aflictiva conclusión.

1. *La Notificación manifiesta una apreciación acrítica de la experiencia de la fe, la experiencia de hombres y mujeres que viven existencias fieles dentro de la Iglesia, y las fórmulas de creencia que representan el objeto de esa fe.*

Esta primera proposición simplemente resalta la calidad primitiva o el carácter arcaico de la teología que subyace la Notificación. Pero esto sugiere que la teología empleada no es en sí misma el asunto principal, sino que permanece subordinada a otros propósitos mayores.

La distinción entre la fe como realidad vivida y las fórmulas que tratan de poner en palabras el objeto trascendente de la fe cristiana, no es complicada. Los cristianos ordinarios que no han estudiado teología pueden apreciar la diferencia entre la fe que ellos practican y las fórmulas que los teólogos diseñan para darnos un lenguaje con el que hablar de aquello que creemos. Un enfoque histórico y evolutivo crítico de cualquier doctrina de la Iglesia, y de todas ellas, muestra cómo evolucionó a partir de experiencias históricas concretas. Cada cristiano ha experimentado explicaciones teológicas diferentes de cosas que los cristianos comparten en su existencia cristiana común. Ningún teólogo sostendría que las fórmulas de fe que preservan y protegen nuestra experiencia vivida de fe tienen mayor valor que la experiencia misma.

Esto significa que el valor de las doctrinas no reside en su coherencia nocional o en su agudeza especulativa, sino en su capacidad de expresar y presentar inteligiblemente a la comunidad la fe que da cimiento y sustancia a su vida real. Como lo expresa Metz, el poder crítico de la fe y la doctrina reside en la memoria de la experiencia liberadora que preservan.

La categoría de memoria permite a las fórmulas de fe del pasado ser interpretadas como memorias liberadoras y memorias críticas que desafían el status quo actual cuando oprime la libertad o deshumaniza nuestra existencia (Metz, FHS, 202-04). «La categoría de memoria narrativa evita que la salvación y la redención lleguen a ser, paradójicamente, no históricas» (ibíd., 211), porque sin una base narrativa experimental tras el lenguaje, éste se convierte en algo idealista e irreal.

Este discernimiento fundamental tiene especial relevancia para la cristología en general y en particular para la cristología de Jon Sobrino. Abordar la cristología de Sobrino como un conjunto de verdades o doctrinas acerca de la persona de Jesucristo malentiende fundamentalmente sus escritos. Una vez más Metz lo afirma claramente en términos que el creyente más sencillo puede apreciar: Jesucristo siempre es un camino, no sólo uno al que adoramos sino uno que atrae a los seres humanos. El

seguimiento de Cristo no es una aplicación subsecuente, sino el camino al reconocimiento de quién es Jesús: «La práctica de seguir a Cristo es en sí misma parte central de la cristología» (Metz, FC, 39). «Siempre debemos pensar en Cristo de forma que no pensemos simplemente en él» (ibíd., 39-40). La cristología expresa el conocimiento práctico. «Es siguiéndole como sabemos con quién nos relacionamos y quién nos salva» (ibíd., 40).

Por tanto, de aquí deriva que la cristología tenga una estructura narrativa (ibíd., 40). La cristología se transmite a través de las prácticas de la comunidad y de los relatos de las gentes que siguieron a Cristo. La cristología se basa en estas narraciones y nos conduce a ellas. La cristología descrita en el razonamiento sistemático «se elabora continuamente como la invitación abierta y la introducción al seguimiento de Cristo, y… mediante esto… conserva su poder genuinamente crítico sobre y contra la iglesia y la sociedad» (ibíd., 40).

2. *Muchos signos sugieren que el actual liderazgo de la Iglesia Católica se interesa más por un mantenimiento riguroso de sus formas institucionales que por estimular una vivencia radical y creativa de los valores evangélicos.*

A esta altura no hay necesidad de enumerar las intervenciones restrictivas del Vaticano en las dos últimas décadas. Su enlistado de la impresión de que las medidas restrictivas de la autoridad central de la iglesia en nuestros días son análogas a la asfixia del pensamiento católico al término del movimiento modernista a principios del siglo veinte. Gran parte de lo que suele aludirse como el poder explosivo del Vaticano II se debe al hecho de que a la discusión teológica pública no se le había permitido mantener el paso del desarrollo de la historia y la cultura del mundo durante más de cincuenta años. Metz tiene algunas reflexiones que sugieren que las acciones del Vaticano reflejan una política basada en el miedo al desarrollo histórico, más que en la confianza en los valores evangélicos. «Si la iglesia fuese más radical en sentido evangélico, probablemente no necesitaría ser tan rigurosa en el sentido legal» (F&F, 23). Por ejemplo, la Iglesia «no necesitaría el celibato obligatorio para aderezar a una cristiandad que ha perdido su radicalismo. No habría peligro de que desapareciera la virtud apocalíptica del celibato; volvería a surgir constantemente del radicalismo del discipulado» (ibíd., 23). Las ideas radicales del evangelio deben verse como poseedoras también de relevancia para los grandes dilemas sociales de la historia mundial (ibíd, 24). La teología de la liberación se funda en esa premisa y prueba su exactitud.

A medida que la iglesia se arraigue con mayor profundidad en la cultura de las naciones y sociedades no occidentales, automáticamente se volverá más pluralista. Esto debe parecerle amenazador a una administración central. Pero un liderazgo que enfrente esta situación con miedo y sin más armas que la acción disciplinaria legalista terminará desfigurando a escala global los valores evangélicos de Jesucristo.

3. *Esto nos lleva a la pregunta de si el liderazgo de la iglesia concibe a la iglesia misma que representa más como una secta, dentro de la sociedad pero en sus márgenes, en vez de como parte integral de la sociedad que asume una responsabilidad particular en ella y a favor de ella.*

La iglesia no es una secta en términos de tamaño y prevalencia. Pero el liderazgo de la iglesia parece estar adoptando ciertas actitudes y políticas que son de carácter sectario. El sectarismo es una forma de relacionarse con la sociedad, pero ciertamente no es la forma predominante ni la forma católica. Estas actitudes y políticas se reflejan en ciertos valores que parecen guiar las acciones de la iglesia. con la resultante pérdida de la influencia que ejerce en la sociedad. Por tanto, el término «sectario» caracteriza a ciertas cualidades de una nueva presencia relativa a la sociedad occidental que de hecho puede existir en tensión con otras características decididamente no sectarias, tales como el tamaño de la iglesia y lo que Metz denomina su carácter burgués.

Algunas características sectarias son: un nuevo énfasis en un tradicionalismo más o menos puro. Esto significa ver hacia atrás al pasado para conseguir una identidad del pasado, y después traer ese pasado hacia delante para preservarlo en su forma antigua de palabras y prácticas. Se desaprueba la interpretación; se alienta la repetición como un recital; el ideal es la continuidad de una forma idéntica sin cambios sobre y contra un mundo cambiante. La continuidad en el sentido de igualdad literal es buena; el cambio es malo.

En segundo lugar, una iglesia sectaria no permite la autocrítica ni la actividad autocrítica de parte de sus miembros o sus intelectuales. La reflexión crítica de los teólogos, en el sentido de cuestionar y reinterpretar para ser fieles al pasado en contextos nuevos, se considera desleal. El resultado no deja lugar a la libertad de expresión o a la acción comunicadora dentro de la iglesia. El ideal de unidad se ve reducido a la uniformidad y por tanto conlleva un acento en la disciplina. Los intelectuales no son los únicos que experimentan esta supresión de su libertad; todo el pueblo de Dios en las naciones democráticas occidentales experimenta la frustración en el momento actual. Metz atribuye la

culpa de la mengua en la membresía de la iglesia católica a la cultura de supresión de la libertad en la iglesia (FHS 96,97).

En tercer lugar, esto resulta en un aislamiento cognoscitivo con respecto a otras iglesias cristianas, y una disonancia cognoscitiva con la sociedad. En vez de la confrontación con la sociedad en puntos cruciales en los que los valores proféticos del reino de Dios interrumpen el comportamiento social y cultural, lo que uno encuentra es la desconexión, la falta de inculturación, que no permite siquiera que el lenguaje de la iglesia parezca comprensible en la sociedad. Se rompe el punto de contacto de modo que la iglesia comienza a vivir una existencia culturalmente marginada, no en términos de números y tamaño, sino en términos de lenguaje, ideas públicas y políticas. Los miembros fieles comienzan a sentirse avergonzados de su iglesia. Metz lo expresa de esta forma: «El creciente aislamiento cognitivo de la iglesia en un mundo en el que ya no tiene influencia decisiva, amenaza con llevarla a una actitud sectaria cerrada…» (FHS 97). La iglesia no se convertirá en secta porque sea pequeña, sino por una cerrada comprensión teológica de sí misma y la actitud y el comportamiento de los dirigentes (Ibíd. 98). El sectarismo se manifiesta en un tradicionalismo marcado por «una creciente incapacidad o falta de voluntad de tener nuevas experiencias y aplicarlas críticamente a una autocomprensión de la iglesia y sus constituciones y documentos» (ibíd. 97). Las polémicas ardientes y extremistas dentro de la iglesia también manifiestan este sectarismo: son estrechas y mezquinas. Eso no es seguir a Cristo.

4. *Si este último punto es verdadero, significará que la pérdida de credibilidad de la iglesia en la sociedad y de cualquier impacto en ella representa un rumbo de acción deliberadamente elegido.*

La mayoría de la gente en las sociedades desarrolladas de hoy aceptarían el principio de que no hay autoridad posible en la sociedad sin competencia y experiencia. Hay demasiadas instituciones y agencias reclaman autoridad sobre la vida de las gentes. Hoy sólo se reconoce a unas cuantas el haberse mantenido fieles a sus promesas. Resulta difícil encontrar una sola forma institucional importante que no parezca falible, o aun corrupta, desde el gobierno y todos sus sistemas judiciales, la educación y los negocios, y hasta la familia misma. Por supuesto esto no es lo que debería ser, pero los hechos refuerzan el principio: ninguna organización puede tener autoridad en las sociedades occidentales sin asumirse críticamente y sin libertad de discusión. La iglesia ha perdido su autoridad porque estas características no existen en ella. La autoridad

que aparece como base o «principio de desigualdad y subordinación casi automáticamente pierde la credibilidad social» (Metz, FHS, 40). Para recuperar su autoridad la iglesia debe ser más competente, y esto requiere una praxis religiosa así como una cierta forma de praxis social democrática, no un control externo absoluto.

Con esta distancia cultural, esta distancia cognitiva y la excentricidad de la expresión doctrinal de la iglesia y su testimonio público, tan distinta del contenido sustancial, otras instituciones están llenando el vacío. La pérdida de relevancia pública de la espiritualidad cristiana crea un vacío que, según Metz, están llenando la literatura y la poesía modernas. En otras palabras, otras formas de literatura están haciendo suyos los problemas de la existencia humana común y proporcionan un lenguaje público para tratarlos (TW, 127.27). Por ejemplo, anteriormente era el sacerdote quien se ocupaba de la muerte y los moribundos; hoy la autoridad en estos casos pertenece a los doctores. A un nivel más banal, la psicología popular y la literatura de «ayúdese usted mismo» atraen más atención que el mensaje público de la iglesia para discernir el significado de la vida humana. Estas observaciones no son resultado de un análisis profundo; en su mayoría son observaciones evidentes en sí mismas. Y esto conduce implícitamente a la conclusión de que la política de liderazgo de la iglesia parece ser deliberada.

5. *Debe haber una mejor forma para que la iglesia sea iglesia en una situación social y cultural moderna o postmoderna. La respuesta está en la libertad del espíritu humano prometida por el evangelio de Jesucristo, y en una iglesia que honre esa libertad crítica de los seres humanos y medie a su favor, alcanzando una mayor ascendencia sobre las instituciones deshumanizadoras de la sociedad, que la niegan.*

Uso las palabras de Metz para sugerir el modo en que la iglesia puede obtener autoridad en el mundo. Otras esferas del discurso humano ofrecen una crítica pública de la sociedad. La ciencia puede racionalizar la política pública, pero no puede decidir sobre el valor de sus metas. También la filosofía puede criticar la política pública en cuanto ideología cuando no tiene más precedente o razón que el poder que la sustenta (TW, 132-33). Pero a fin de cuentas, la crítica efectiva de la sociedad debe tener un cierto apoyo institucional en forma de un partido o una institución. Las instituciones que pueden pronunciar una crítica así «deben en sí mismas asegurar la libertad y hacerla posible. No deben oponerse a la ilustración ni a la investigación. En ellas el público mismo debe ser capaz de ejercer una función crítica» (ibíd., 134). Para que la iglesia sea tal institución crítica de la sociedad se requiere «la

creación de un público crítico dentro de la iglesia» que no sucumba al camino normal de menor resistencia que toman la mayoría de las instituciones. Siempre habrá una tensión entre verdad escatológica y libertad y lo que se puede lograr en la iglesia. Pero luchar por una iglesia en la que no haya fricciones sino sólo una obediencia uniforme de opiniones y prácticas es promover la paz de un cementerio (ibíd., 135).

Estas reflexiones nos llevan a las siguientes conclusiones. La teología empleada por el Vaticano en esta Notificación es vergonzosa para los católicos. Un documento público de la Iglesia Católica Romana aprobado por el Papa que habla de un feto con visión beatífica es simplemente grotesco. Más perturbador es el uso del poder espiritual para desacreditar a uno de los teólogos más fieles y productivos de la iglesia; esto es una desgracia religiosa. Pero aquí lo más amenazante es la dirección sectaria en la que sus dirigentes están conduciendo a la iglesia. Los valores profundos de la Iglesia de las Notificaciones están muy lejos de los del evangelio.

Jean RICHARD

Jean Richard es un/a teólogo/a del mundo desarrollado, que cree necesitar un seudónimo para discutir estos asuntos en una Iglesia de Notificaciones.

Traducción de María Cristina Caso, México

Referencias:

FC: Johann Baptist Metz, *Followers of Christ: The Religious Life and the Church (Discípulos de Cristo: La Vida Religiosa y la Iglesia)*. New York: Paulist Press, 1978.

FHS: Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society (Fe en la Historia y la Sociedad)*. London: Burns & Oates, 1980.

PS:Johann Baptist Metz, *Poverty of Spirit (Pobreza de Espíritu)*. Mahwah, N.J.: Paulist, 1968,1998.

PG: Johann Baptist Metz, *A Passion for God (Pasión por Dios)*. Mahwah, N.J.: Paulist, 1998.

TW: Johann Baptist Metz, *Theology of the World (Teología del Mundo)*. New York, Herder & Herder, 1969.

EC: Johann Baptist Metz, *The Emerging Church (La Iglesia Emergente)*. New York: Crossroad, 1987.

F&F: Johann Baptist Metz, «Messianic or 'Bourgeois' Religion?» (¿Religión Mesiánica o Burguesa?) en Metz y Jürgen Moltmann, *Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity, and Modernity. (Fe y Futuro: Ensayos de Teología, Solidaridad y Modernidad)*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995, 17-29.

¿En qué Jesús cree la Iglesia?

Para comenzar, unas citas

-De José María Castillo (Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, UCA, San Salvador 22001):

«Para conocer a Dios, no se puede empezar por Dios.

Si uno quiere conocer a Jesús, incluso conocer a Jesús como Hijo de Dios, si empieza por Dios, no va a conocer a Jesús, ni va a descubrir a Jesús como Hijo de Dios. No decir Jesús es Dios, sino Dios es Jesús.

Al decir que Jesús es Dios lo que en realidad estamos afirmando es que nosotros ya sabemos quién es Dios y cómo es Dios antes de conocer a Jesús» (p. 21).

«Jesús cambió el concepto de Dios y también el modo de encontrar a Dios» (p. 24). La Iglesia reduce el contenido de la fe a pura doctrina y a verdades abstractas, por eso la jerarquía habla tanto y nadie se interesa por eso (p. 34).

«¿De qué nos sirve tener ideas muy claras sobre Dios, si luego lo buscamos donde no está?» (p. 42).

-De Jon Sobrino (*Cristología desde América latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, CRT, México 1976):

«La tentación fundamental es abordar directamente el problema de la divinidad de Cristo, como si ya se conociese directamente en que consiste la divinidad y se pudiesen aplicar a Jesús los criterios de esa divinidad ya conocida» (p. 64). Debemos partir del hombre Jesús y desde ahí reflexionar sobre su divinidad. El punto de partida para una cristología, no es el concilio de Calcedonia, sino el Jesús histórico». «Terminar con la ilusión que la mera repetición del dogma nos da un acceso a la realidad de Cristo» (p.12). «Sería un grave error de funestas

consecuencias hermenéuticas usar la actividad de Jesús para mostrar apologéticamente su divinidad» (p. 55).

«Jesús predicó el Reino de Dios y no a sí mismo».

«Jesús no predicó simplemente a «Dios» sino «el Reino de Dios» (p. 45).

«El pecado no es sólo la negación de Dios, sino formalmente la negación del Reino de Dios» (p. 56).

«El primer intento de acceso al Jesús histórico tiene que ser hecho desde el reino de Dios» (p. 64).

«Después de la resurrección de Jesús hay un movimiento teológico en el que la fe cristiana afirma fundamentalmente que el hombre Jesús de Nazaret que murió crucificado, fracasado, abandonado de Dios es realmente el Hijo de Dios» (p. 154).

La espiritualidad cristiana no es propiamente un espiritualidad del sufrimiento, sino una espiritualidad del seguimiento. No todo sufrimiento es específicamente cristiano, sino aquel que surge del seguimiento» (p. 168).

La esperanza cristiana no es el optimismo que espera más allá de la muerte, más allá de la injusticia y la opresión, sino que es la esperanza contra la muerte, contra la injusticia y la opresión» (p. 182).

He tomado este libro, que creo es uno de sus primeros, porque fue el libro que en los años 70 me comunicó el espíritu y el carisma de Jon Sobrino. Lo que más me ha marcado, es su fe y firme convicción en la plena y total humanidad del Jesús histórico, especialmente la conciencia humana de Jesús y la fe de Jesús. Igualmente me ha marcado su teología totalmente inspirada en una espiritualidad liberadora, llena de esperanza y misericordia.

La gran herejía hoy dominante: no creer en la plena humanidad del Jesús histórico

Desde el Jesús histórico antes de su muerte (año 30) hasta la definición del dogma cristológico en los cuatro primeros Concilios Ecuménicos: Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451), han pasado alrededor de 500 años. La tarea ahora es recuperar la memoria del Jesús histórico en toda este tiempo. Es una búsqueda contra la corriente, pues la tendencia dominante en la Iglesia es comenzar con una definición dogmática de Jesús, a partir de los 4 concilios ya mencionados. La gran Iglesia ha perdido poco a poco la memoria del Jesús de la Historia, va dejando de ser discípula de Jesús y

concentrando su interés en la defensa de la ortodoxia contra las herejías. En este camino de 500 años, tan complejo y contradictorio, surge la duda si finalmente los 4 primeros Concilios Ecuménicos de los siglos IV y V no han llegado a sustituir a los 4 Evangelios.

Los 4 Evangelios, deben ser interpretados desde el Jesús histórico y no desde el dogma cristológico. Si somos discípulos de Jesús, sólo podemos ser discípulos de un Jesús histórico. Creemos y confesamos el dogma cristológico, pero nadie se define como discípulo de un dogma. De la fe, según que esté concentrada en el Jesús histórico o en el dogma de la divinidad de Jesús, se derivan dos tipos de cristianismo. El primero no se interesa tanto por las «cosas» de la Iglesia, y proyecta su fe más bien hacia fuera de ella, en los movimientos sociales. El segundo vive una fe abstracta y se refugia en el mundo cerrado de las Iglesias, con sus discursos, su moral y sus instituciones.

En qué Jesús realmente creemos

Hay dos desafíos teológicos que nos permiten discernir en qué Jesús creemos: la conciencia humana de Jesús y la fe de Jesús.

Sigo muy de cerca el pensamiento de Jon Sobrino, que me ha dado las herramientas espirituales y teológicas en mi busca personal de saber yo mismo en qué Jesús yo creo. Mi trabajo ahora es recordar esas herramientas para seguir haciendo ese discernimiento. Hago esto en solidaridad agradecida con Jon Sobrino.

Primero: la «conciencia humana de Jesús»

«La teología tradicional partía del presupuesto dogmático de la unión personal de Jesús con el Logos eterno, la cual unión tenía que hacerse objetualmente consciente en la conciencia humana de Jesús: el hombre Jesús – según esta teología tradicional - en su vida terrestre se sabía Hijo de Dios en el sentido estricto y metafísica del término».

«El nuevo enfoque de la conciencia de Jesús consiste no tanto en deducir directamente qué pensase Jesús sobre sí mismo, sino en deducir indirectamente, a partir de sus actitudes generales, lo peculiar de su conciencia».

«No se alcanza la conciencia absoluta de Jesús, difícil de comprobar directamente con los datos del NT. Lo que se alcanza es su conciencia relacional, lo que él pensaba de sí mismo con relación al reino y la importancia decisiva de su persona con relación al despuntar de ese reino».

La conciencia de Jesús con relación al Padre

No hay una conciencia dogmática y directa Padre-Hijo, sino una confianza total de Jesús en el Padre y la obediencia incondicional a la voluntad del Padre. Esto no es propio de Jesús. Lo propio de Jesús es la concentración de toda su vida en esta confianza y obediencia.

Jesús ora, porque su vida y su misión dependen del Padre. Por eso ora en los momentos más difíciles de su vida.

En la teología dogmática se exponen «las afirmaciones teológicas usuales sobre la conciencia y la ciencia de Jesús. Se suele admitir tradicionalmente que Jesús tenía, además de la ciencia divina en cuanto unido a la persona divina del logos, tres tipos de ciencia humana: (a) la ciencia normal adquirida, (b) la ciencia infusa, (c) la visión beatífica». En los evangelios no hay razón para admitir las dos últimas. En síntesis: no podemos hablar de una «conciencia divina» de Jesús, considerada en sí misma, sino afirmar su conciencia por su relación con el Reino de Dios o por su confianza total en el Padre y su obediencia total a su voluntad.

En mi opinión la conciencia humana de Jesús es imposible si su conciencia posee ciencia infusa y visión beatífica. Si Jesús tuviera este tipo de conciencia, estaríamos negando en forma absoluta su plena humanidad. Si una persona humana tiene conciencia de ser Dios, ya no sería humana. No podemos leer e interpretar los cuatro Evangelios con el supuesto que Jesús tiene conciencia divina. Una lectura desde esta perspectiva hace imposible encontrar a Jesús en el texto, tanto en su sentido literal, histórico o espiritual. No podemos proyectar en los Evangelios una declaración dogmática muy posterior.

Segundo: la fe de Jesús

Seguimos recordando el pensamiento de Jon Sobrino, para reafirmar nuestra búsqueda del Jesús en el cual creemos. Jon nos recuerda que una interpretación de los 4 Evangelios que desconozca la fe de Jesús, no solo niega su plena historicidad, sino que ignora el misterio más profundo de su persona: su fe. La fe fue el modo de existir de Jesús. La historia de Jesús es la historia de la fe de Jesús. Jesús no se relaciona con su Padre en una visión beatífica permanente, sino en una vida de fe, con toda la oscuridad y riesgo que esto implica.

La fe de Jesús no es solo respecto al Padre, sino al Reino de Dios. Por no leer los evangelios desde la óptica de la fe de Jesús, no entendemos la exigencia de fe que hace Jesús a sus discípulos. Fe no significa

posesión de Dios y de su reinado, sino búsqueda constante y creyente del Reino de Dios. Esta búsqueda tiene que ver con las tentaciones y la ignorancia de Jesús. Jesús fue tentado y fue su fe lo que le permitió rechazarla. Jesús fue también ignorante de muchas cosas, como cualquier ser humano. La fe de Jesús se fortalece en las tentaciones y en la condición humana de no saberlo todo.

¿Por qué esta vez Jon Sobrino?

¿Cuál es la razón que nos explique porqué el pensamiento teológico y la espiritualidad de Jon Sobrino es desfigurada, deslegitimada y condenada en este momento preciso de la historia de la Iglesia de América Latina y El Caribe?

¿Porque la Congregación para la Doctrina de la Fe condena una teología que es otra y que no es la de Jon Sobrino?

Algunas respuestas muy personales a estas dos preguntas:

1. La acción contra Jon Sobrino demuestra que la Teología de la Liberación existe. Si estuviera muerta, como dicen, no sería necesario ningún tipo de acción contra ella. Si lo hacen, es porque saben que realmente existe, y lo más importante: le tienen miedo.

2. La prensa internacional ha dado una cobertura impresionante al «caso Sobrino», porque saben que para el Vaticano la Teología de la Liberación es importante. La Prensa no informa de esta manera cuando se trata de algo insignificante. La magnitud de la contradicción entre Teología de la Liberación y la Congregación para la doctrina de la fe era un hecho noticioso importante.

3. La Teología de la Liberación tiene más importancia fuera de la Iglesia que dentro de ella. La Teología de la Liberación es hoy un símbolo, una referencia, una identificación, con la cual se identifican aquellos a quienes la Iglesia y sus discursos no les interesa. Se identifican con ella los cristianos que no tienen una práctica religiosas en las Iglesias. Hoy la Teología de la Liberación es escuchada en las Universidades, en el Foro Social Mundial y en los movimientos sociales.

4. La Teología de la Liberación inspira a varios presidentes como en Brasil, Ecuador, Bolivia. Incluso en Venezuela y Cuba la Teología de la Liberación es una referencia cuando se habla de la Iglesia a contrapunto de la Iglesia oficial. Lula en Brasil y Correa en Ecuador vienen de las

comunidades de Base y de la Teología de la Liberación. Muchos líderes de los movimientos sociales, definen su fe «a la manera de la Teología de la Liberación». Todos los «premios» que han recibido teólogos de la liberación han sido otorgados por organismos totalmente laicos.

5. La Iglesia está consciente que el período de las «izquierdas marxistas» prácticamente ha terminado. La ideología más peligrosa hoy para la fe, no es el ateísmo, sino la ideología neoliberal que hoy justifica todo el sistema de libre mercado. La Iglesia que tuvo tanto miedo al marxismo y lo combatió ferozmente, hoy no ha tomado conciencia de los peligros de la ideología neoliberal. La crítica al neoliberalismo no viene tanto de la Iglesia institucional, sino de la Teología de la Liberación y los movimientos que se inspiran en ella. El mundo hoy no está dividido entre ateos y creyentes, sino entre neoliberales y movimientos que luchan por la vida de todos y todas. La Teología se sitúa en estos movimientos y es una fuente inspiración. Los sectores sociales que afirman hoy que otro mundo es posible, que es posible construir una sociedad donde quepan todos y todas en armonía con la naturaleza, todos lo que luchan hoy por la paz, la justicia y por la vida de la tierra, todos ellos y ellas identifican sus motivaciones espirituales en referencia a una Teología de la Liberación.

En síntesis: hoy surge un nuevo mundo que vive su espiritualidad y su ética de la vida, más fuera de la Iglesia institucional, que dentro de ella. La Teología de la Liberación vive e inspira ese mundo nuevo.

Pablo RICHARD

San José de Costa Rica.
Hoy enteramente dedicado a la Lectura Popular de la Biblia
por toda América Latina.

Entre elegías y herejías

Oigo unas voces confusas
y enigmáticas
que tengo que descifrar...
Dicen que soy un hereje y un blasfemo;
y otros aseguran que he visto la cara de Dios.
León Felipe

En los albores del siglo veintiuno, estamos muy conscientes de la *radical historicidad* y *contingencia* de todos los asuntos cruciales para la existencia humana, incluyendo la religiosidad y la teología como reflexión crítica sobre ella. Ya no es dable postular una facultad de inquisición racional universal, vigente en todo tiempo y lugar. Tampoco podemos proponer una teología cristiana universal, válida para todo periodo histórico y toda área geográfica. La historicidad de la racionalidad, en sus distintas manifestaciones, y de la religiosidad, en sus plurales expresiones doctrinales, litúrgicas e institucionales, se hace, para el estudioso de principios del tercer milenio, irrefutable. Esto incluye, naturalmente, al quehacer teológico como esfuerzo humano para entender su relación con lo sagrado, la naturaleza y la sociedad. Pensar de otro modo, refugiándose en la alegada infalibilidad de las escrituras sagradas o del magisterio eclesiástico, provoca la idolátrica confusión entre la palabra divina y la humana.

Ello conlleva la necesidad de aceptar que todas las articulaciones intelectuales de la fe son *construcciones humanas*, con sus procesos contingentes de nacimiento, desarrollo, mudanza y, a veces, ocaso. No existe *theologia perennis* alguna. El énfasis no debe ponerse en la dimensión negativa de este viraje, como temen frecuentemente algunas jerarquías dogmáticas. Lo novedoso y excitante estriba en la posibilidad de edificar nuevas manifestaciones de la inteligencia de la fe, con sus desafíos de reconstruir su diálogo perenne con las culturas humanas. Hacer lo contrario sería un intento de reeditar las lamentables persecuciones

a teólogos creadores e innovadores, como tantas veces aconteció en el siglo veinte, desde Alfred Loisy y Teilhard de Chardin hasta Hans Küng, Leonardo Boff y Jacques Dupuis. Además de represiva, sería una empresa, en esta época liberada del yugo del imprimatur jerárquico, abocada al fracaso.

Pero, entonces hay que admitir también la *irreductible pluralidad* de las teologías. La curia romana podrá decretar su negación, con edictos autoritarios como *Dominus Iesus,* y el fundamentalismo evangélico podrá declamar la inmutabilidad perpetua de sus famosos principios doctrinales, pero de la fragmentación del discurso intelectual teológico puede afirmarse la legendaria sabia frase galilea: *eppur si muove*. No se trata sólo de la tolerancia ante el fenómeno posmoderno de la pluralidad en la racionalidad y las culturas humanas; lo que se requiere, para una genuina empresa creadora, es el reconocimiento y regocijo ante la riqueza que tal polifonía conlleva. No es asunto únicamente de amplitud de temas y tópicos, sino también y sobre todo, de la variedad de perspectivas y ópticas de enunciación y análisis. Es algo que hemos aprendido en el surgimiento vigoroso de teologías liberacionistas de múltiple cuño: latinoamericanas, feministas, mujeristas, afroamericanas, indígenas, tercermundistas y gays. Es un alegre carnaval de la inteligencia de la fe.

Lo anterior no significa que el caos reine inexorablemente en la teología. Sí implica un marcado énfasis paradójico en su *contextualidad y ecumenicidad*. Por un lado, toda reflexión humana, incluyendo la teológica, se nutre de unas raíces culturales particulares, de acentos y matices marcados por los dolores y las esperanzas de pueblos que labran su peculiar sendero en la historia. Toda teología nace y se desarrolla en un contexto histórico, social y cultural definido. Por otro lado, esta situacionalidad no debe legitimar el aislacionismo teológico, que generalmente conduce a la superficialidad. Por el contrario, conlleva una incitación al diálogo ecuménico, enriquecedor para todos los que en él participan con honestidad y profundidad. Cada sendero teológico es quizá un aporte legítimo y valioso a la vivencia y el pensamiento de la fe. También es posible portador de carencias, prejuicios y miopías, que pueden mitigarse mediante el cotejo comparativo con otros senderos. La creatividad crítica requiere el diálogo ecuménico, el oír con atención las múltiples voces teológicas, la impresionante polifonía de la ecumene cristiana.

La teología, al igual que tantas otras esferas del pensamiento, pasa hoy por un proceso drástico de *descolonización intelectual y espiritual*. Ya no es cuestión de traducir, adoptar y adaptar la última moda teológica europea o norteamericana. Las décadas postreras del siglo veinte anunciaron

los albores de la genuina mundialización de la teología. Es parte de un proceso general en la ecumene: el reconocimiento y la valoración de las teologías que llevan en su fisonomía textual las señales de la historia cultural de un pueblo. Al fin y al cabo, ¿qué son las escrituras sagradas, sino la narración de las aventuras de la fe en pueblos al margen de la historia política y económica de los grandes imperios? Es un conjunto de relatos de y sobre unos marginados, desplazados, cautivos, perseguidos, incluso crucificados, bárbaros de acuerdo al aristocrático esquema social ateniense y romano, que, a partir de su fe y la gracia divina, se atreven audazmente a modificar la historia humana.

Ello implica un desplazamiento del tortuoso juicio tradicional acerca de la *ortodoxia y la herejía*. Buena parte de la historia de la doctrina cristiana es un lúgubre recuento de censuras, condenas y anatemas, acompañado con excesiva frecuencia, de sentencias trágicas para los declarados culpables de heterodoxia. ¿No fue acaso el mismo san Agustín, que nos conmueve y enternece en sus *Confesiones*, quien, como obispo de Hipona, reclama y justifica la represión imperial de donatistas y pelagianos? No son pocos los estudiantes novicios de teología que se asombran de espanto al descubrir que la gran disputa trinitaria del siglo cuarto versó en buena medida sobre la mentada iota que diferencia *homoiousios* de *homoousios* ¡Y ahora otras autoridades quieren enclaustrar la cristología en el lenguaje anacrónico de la *communicatio idiomatum*! A quien todavía esté en esa mentalidad, le recomiendo la lectura del relato de Jorge Luis Borges, «Los teólogos», una excelente muestra de la brillante ironía del gran escritor argentino, tan exquisita como la deliciosa sátira sobre las controversias dogmáticas que con tanto humor gris redactó Erasmo en su *Elogio a la locura*.

Es irónico, pero muy ilustrador, que Tertuliano, autor de uno de los más feroces ataques contra las herejías (*Liber de praescriptione haereticorum*, c. 200 d.C.), terminase censurado él mismo como hereje (por adherirse al montanismo). Sin llegar a la peregrina conclusión de que el problema de la verdad sea mera ficción, no cabe duda de que toda consideración de la historia de la teología tiene que prescindir de los anatemas clásicos y las represiones eclesiásticas. Me parece acertada la sentencia de Baruch Spinoza: «Los verdaderos enemigos de Cristo son aquellos que persiguen a los rectos y amantes de la justicia sólo porque discrepan de ellos y no comparten los mismos dogmas religiosos». A causa de sus divergencias doctrinales, Jan Hus en 1415, Girolamo Savonarola en 1498, Miguel Serveto en 1553, y Giordano Bruno en 1600, sufrieron la cruel muerte de la hoguera azuzada por las inquisi-

ciones dogmáticas. Son víctimas emblemáticas de muchas otras vidas inmoladas en el sagrario de la ortodoxia intransigente.

La teología es una *empresa intelectual rigurosa y transdisciplinaria*. No ha sido nunca, no es, ni puede ser una ínsula aislada. Se ha nutrido siempre de dos fuentes cuya conjunción nunca ha carecido de riesgos: la piedad religiosa y los sistemas conceptuales contemporáneos. Por algo, los monasterios, con su honda devoción, y las universidades, con su rigurosidad intelectual, fueron, en la edad media, las instituciones que albergaron la creatividad teológica. Karl Barth, crítico de la aridez religiosa de la teología liberal, insiste, sin embargo, al introducir su *Dogmática eclesiástica*, en el carácter académico del pensamiento teológico, en su calidad de ciencia, y su lugar en el ámbito intelectual de la universidad moderna. Lo que pretendía Barth era, por un lado, desafiar el monopolio de la Academia arrogado por las disciplinas seculares, y, por el otro, evitar el declinar de la teología en mediocre reiteración de fórmulas dogmáticas pretéritas.

Las articulaciones conceptuales de la *teología de liberación* no perecen, se modifican y alteran. A pesar de las ansiedades de ciertas jerarquías que aspiran a imponer modelos de restauración dogmática, no hay vuelta atrás en la correlación, lograda a fuerza de tantos desvelos y sacrificios, entre reino de Dios, redención y liberación humana. Se equivocan las predicciones prematuras y generalmente interesadas de la muerte de la teología de liberación. Más bien, lo que acontece es una diversificación de temas y perspectivas que no abdican la hermenéutica teológica y bíblica liberacionistas. Un ejemplo destacado: A finales del siglo veinte, en la empobrecida Nicaragua, Jorge Pixley publicó *La resurrección de Jesús, el Cristo* (1997), una obra modelo por su pretensión metodológica de vincular los nuevos estudios críticos sobre Jesús (John Dominic Crossan, "Jesus Seminar"), la renovación del análisis de los evangelios extracanónicos y las reflexiones hermenéuticas procedentes de la teología latinoamericana de liberación para elaborar una visión integral sobre el tema neotestamentario de la resurrección como matriz de metáforas cruciales para la acción emancipadora. Ciertamente, la intuición clave de «opción preferencial por los pobres» se ha fragmentado, al calor de la nueva valoración de las identidades particulares, pero el resultado ha sido el fortalecimiento crítico de la perspectiva liberacionista, no su eliminación.

Las tres fuentes matrices originales de la teología de liberación transcurren actualmente por un proceso de reforzamiento: 1) la persistencia tenaz de la pobreza y la desigualdad socioeconómica, incremen-

tadas por la globalización neoliberal, 2) la resistencia de los excluidos y empobrecidos, que reclaman un orden social alterno y distinto, 3) la recuperación de la desafiante tesitura profética y evangélica de la fe cristiana. Incluso en círculos teológicos pentecostales, por tanto tiempo ajenos a los disturbios sociales y políticos, se vislumbran señales de una reconfiguración liberacionista de su teología.

No es una intuición totalmente nueva ni original. Ya lo había vislumbrado genialmente, en el siglo diecinueve, el cubano José Martí. «¡Son como siempre los humildes, los descalzos, los desamparados, los pescadores, los que se juntan frente a la iniquidad hombro a hombro, y echan a volar, con sus alas de plata encendidas, el Evangelio! ¡La verdad se revela mejor a los pobres y a los que padecen!»

Las curias eclesiásticas tienden a gustar de elegías. Confieso preferir las herejías...

Luis N. RIVERA PAGÁN

Profesor de Teología Ecuménica en el Seminario Teológico de Princeton, New Jersey, EEUU

Jesús, constituido Hijo de Dios por la resurrección (Rom 1,4)

Introducción

Desde hace cerca de 16 siglos, en la Iglesia se ha dado la tendencia a darle más importancia a la divinidad de Cristo, que a su humanidad. En algunos casos, se ha caído en la herejía «de facto» (de hecho) de un «monofisismo», ocultando y casi prescindiendo de la humanidad de Jesús y dando mayor énfasis a la divinidad.

Muchos piensan que Jesús es un superhombre, con poderes especiales de los que echaba mano en diversas situaciones de su vida. Así Jesús no sería un hombre como nosotros, con un proceso, por el que tuvo que ir aprendiendo, y con tentaciones y limitaciones humanas, sino que ya desde pequeño se manifestaba con poderes superiores. Esta tendencia se dio ya desde los últimos años del siglo I. En la 1ª carta de Juan (1 Jn 1,1-4, 4,2), que aunque es la primera en orden de numeración, es la última en orden cronológico, invita a cuidarse de los que piensan que la carne y la muerte de Jesús fueron sólo aparentes. «*En esto conocerán que poseen el Espíritu de Dios; si reconocen que Jesucristo es verdaderamente hombre, pertenecen a Dios, pero si no lo reconocen, no pertenecen a Dios. Más bien pertenecen al Anticristo» (1Jn 4,2-3).*

Algunos evangelios apócrifos, que no se podían leer en público en las asambleas cristianas, adoptaron esta tendencia y narraron cosas maravillosas de la infancia de Jesús. Por ejemplo, el Evangelio árabe cuenta: *Una vez, cuando Jesús había cumplido ya siente años, jugaba con sus compañeros, es decir con los niños de su edad. Se divertían haciendo con arcilla figuras de burros, bueyes, pájaros, etc. Todos ellos estaban orgullosos de su habilidad y destreza y comentaban las cualidades de sus obras. El niño Jesús dijo a los niños: «vean las figuras que he hecho, les voy a ordenar que anden». Los niños le dijeron: ¿Eres acaso el hijo del creador? Así, pues, el Señor Jesús ordenó a las figuras que anduviesen e inmediatamente se pusieron a saltar. Luego les llamó y volvieron. Jesús había hecho*

también figuras de pájaros y de gorriones. Les mandó que volaran; que se pararan y se posaron en sus manos. Les dio de comer y comieron, de beber y bebieron. Los otros niños fueron a contar este hecho a sus padres. Estos les dijeron: «Niños, no anden más con ése; es un mago. Tengan cuidado con él, no se acerquen a él y en adelante con jueguen más con él (Ev. árabe, 26,1-2; S VII).

La unión en Cristo de la divinidad y de la humanidad ha sido siempre difícil de aceptar. A algunos les parece que siendo hombre y es imposible que sea Dios; entre ellos a Arrio (s. IV d.C.), quien decía que Cristo era inferior a Dios. A otros les parece que siendo Dios es imposible que sea hombre, en todo semejante a nosotros menos en el pecado (cfr. Hb 4,15), entre ellos, los docetas.

En Jesús se da la unión, que no la mezcla, de la humanidad y la divinidad; así la fe de la Iglesia, ya desde san Ignacio de Antioquía (s II d.C.), se expresaba: Cristo, verdadero Dios y hombre verdadero. El Verbo de Dios se encarnó y esto significa que tomó todas las potencialidades y limitaciones propias del hombre para revelarnos los misterios de Dios y para ofrecernos la salvación. En su humanidad Dios, se hace presente. Así Cristo es el rostro de Dios vuelto al hombre, y el rostro del hombre vuelto a Dios. Esto es lo que hace posible que sea el mediador, puente entre Dios y los humanos, el que nos reconcilia con el Padre, el dado del Espíritu Santo, Fuerza y Sabiduría de Dios.

El descubrir la humanidad de Jesús y lo que esto supone, requiere de un esfuerzo reflejo, dada la tendencia a reconocerlo como Dios y disminuirlo como verdadero hombre. Sobre todo, porque parece que muchas de las propiedades humanas no son atribuibles a Jesús. Una de ellas es la historicidad, es decir, el considerar que Jesús tuvo un proceso no únicamente biológico, sino también en su misma conciencia y en su mismo ser de «Hijo de Dios encarnado»: no en cuanto Dios, sino en cuanto Hijo de *Dios encarnado.* Para comprender esto iniciemos con el proceso de la fe en Jesús, el Cristo de los discípulos.

1. La resurrección de Jesús, principio histórico y teológico de la fe en Jesús.

La fe de los discípulos que se nos trasmite a través de los escritos del N.T., sólo pudieron tenerla plena después de la resurrección. Esto no quiere decir que haya sido una invención post-pascual de ellos y que no tuviera ninguna relación con el Jesús histórico. Los discípulos no hubieran podido aceptar la fe cristológica en Jesús como Hijo de Dios, si no hubiera habido un fundamento claro en su experiencia del Jesús pre-pascual.

Mateo tiene dos pasajes en los que expresa que los discípulos ya desde antes de la Pascua tenían una fe claramente cristológica (Mt 14,33 y 16,16). Responden más a motivos teológicos del evangelista que a una precisión histórica. En ambos textos se tiene la confesión de que Cristo es el Hijo de Dios. Pero en los pasajes paralelos de Mc nos damos cuenta de que los discípulos, en 6,52, ni siquiera habían entendido los de los panes y permanecían estupefactos, y en 8,29 se nos dice que la confesión de Pedro fue solamente: «*Tú eres el Mesías*». Actualmente todos aceptan que la versión de Marcos es la más apegada a la verdad histórica.

Por la resurrección y por la efusión del Espíritu Santo, los discípulos llegaron a aceptar en la fe que el crucificado había sido exaltado y que había sido constituido Hijo de Dios, Mesías, Salvador. La resurrección es el principio histórico y teológico de la fe de los discípulos en Jesús.

Hay textos que hay que leer con detención para descubrir la revelación de este proceso de exaltación. Examinemos dos de ellos.

1. En la carta a los Romanos en el saludo de Pablo dice: *«el Evangelio... acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro» (Rm 1,3-4)*. Para Pablo, la resurrección de Jesús es el punto culminante de su proceso como Salvador e Hijo de Dios, en ella fue constituido «Hijo de Dios con poder». El llegó al punto culmen de su ser de salvador de la humanidad, por tanto, de su ser de mediador entre Dios y los humanos. Y si Jesús es mediador por su encarnación, por su ser de Hijo de Dios encarnado, ser «*constituido Hijo de Dios con poder*» significa que fue constituido Hijo de Dios como «*Verbo de Dios encarnado*». Este proceso toca el mismo ser de Cristo. No su ser divino separado de su humanidad, sino en su ser Dios encarnado, en su ser «Dios y hombre».

> *A algunos Padres de la Iglesia como San Juan Crisóstomo, les pareció que había que traducir el vocablo griego por «manifestado» (en la línea del darse a conocer), o por «predestinado» (en la línea de la determinación de Dios) -como la Vulgata-, pero ambas traducciones no son exactas; la traducción correcta es «constituido» (en la línea del ser Mesías, Salvador).*

2. Otro texto es el del Evangelio de Lucas 2,52: «*Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres*». Este versículo forma parte del evangelio de la infancia, en el que Lucas hace una pre-

sentación de Cristo. Y más en concreto, del pasaje de la permanencia de Jesús en Jerusalén en medio de los doctores de la ley. Jesús dejó estupefactos a los que lo escucharon por su sabiduría (v. 47). Ahí Jesús dice que su padre no es José, sino Dios, de cuyas cosas se ocupaba (v. 49). Lucas presenta a Jesús con una sabiduría muy superior a su edad y con una misión que ni María ni José pueden entender en ese momento. El versículo 52, contrasta con el contexto, porque Jesús aparece tan humano, que crece, es decir, tiene un proceso de crecimiento fisiológico, de madurez humana y de dones, ante Dios y ante los humanos. Este progreso toca el ser más profundo de Jesús, su ser de Verbo encarnado: *«Ante Dios y ante los hombres» (v. 52).* No se trata de una manifestación progresiva de Jesús, sino de un crecimiento integral que abarca su ser de Dios encarnado. Podemos afirmar que Jesús crecía, progresaba, avanzaba integralmente.

El proceso de Jesús de irse haciendo Hijo de Dios encarnado consiste en que en la resurrección, todas las potencialidades de su naturaleza humana las puso al servicio de su ser de Hijo de Dios y así las asumió, llegando a su plenitud humano-divina. Para poder explicar un poco más esto, vayamos a la cristología más primitiva.

2. Cristología de la exaltación, la más antigua

No podemos tratar con extensión la cuestión de la primitiva cristología, es decir, la más antigua en la comunidad cristiana. Se necesitaría un espacio mucho más amplio. Pero es necesario tratar este punto, para encontrar el punto de unión entre nuestra fe y Jesús, y así ser fieles a su proyecto. Los primeros cristianos sólo después de la resurrección, como lo dijimos arriba, tuvieron una fe cristológica en Jesús, pero ésta tenía su fundamento en el Jesús histórico. Muchos elementos que encontramos explícitos en la etapa post-pascual se encontraban ya en germen en el Jesús pre-pascual. No podemos afirmar, como lo hacía Bultmann, que entre el Cristo de la fe y el Jesús histórico hay un muro o un abismo infranqueable. La fe post-pascual de los discípulos estaba fundada en la experiencia que tuvieron en su camino con Jesús en Galilea y en Jerusalén.

Algunos autores piensan que la cristología más antigua es la de una *exaltación sin parousía.* Sonaría así: Jesús ha sido justificado por Dios tras su muerte de Cruz mediante la resurrección y vive con Dios; no hay que esperar un retorno glorioso. Los autores que esto afirman, como J. A. T. Robinson, quieren encontrar en el texto de Hechos 3,20-21 una huella de la cristología más antigua. Otros, como F. Hahn, interpretan

el título de *Maranatha* (Ven, Señor) en el sentido de una cristología del ocultamiento, es decir, Cristo está oculto en Dios y se manifestará el día de su venida gloriosa.

Autores anglicanos piensan en una exaltación sin tener que esperar una venida gloriosa del Jesús exaltado. Para esto recurren al texto de Mc 14,62 y afirman que por la alusión que tiene al salmo 110,1 y a Dn 7,13 no contiene la idea de la venida de Jesús desde los cielos, sino sólo su justificación por Dios y el de la elevación a la derecha de Dios.

La opinión de la mayoría de los autores católicos, entre ellos R. Schnackenburg, es la de que la comunidad primitiva tenía que dar testimonio ante los judíos de que Jesús era el Mesías, y por tanto que había sido constituido como tal en la resurrección, así como aparece en Hch 2,36. La venida gloriosa de Jesús, como Mesías, como Hijo del hombre, no es sino la consecuencia de necesaria de su exaltación, para que Jesús aparezca ante el mundo entero como Salvador y Juez.

Según los estudios hechos sobre el Nuevo Testamento se deduce que la cristología más antigua es la de que Cristo fue exaltado por Dios en su resurrección y por esto puede enviar el Espíritu Santo a los integrantes de su comunidad, del pueblo del Mesías Jesús, que espera su retorno glorioso. Para esto se recurre sobre todo a dos salmos de entronización: 110, 1: *«Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies»* y al Sal 2,7: *«Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy»*. Si de los reyes de Israel se puede decir que Yahvé los sienta a su derecha y con esto se significa que tienen poder de parte de Dios y de que han sido engendrados como hijos de Dios el día de su coronación, con cuánta mayor razón se puede decir de Jesús, al ser resucitado que ha sido sentado a la derecha de Dios y que ha sido engendrado por Dios como Hijo de Dios con poder, y que ha llegado a su punto culmen como Verbo de Dios encarnado.

Detrás de esta «cristología de la exaltación» está la aceptación del proceso que siguió Jesús desde su vida pre-pascual para llegar en su Pascua a la plenitud de su ser de Hijo de Dios encarnado. Pero, ¿es legítimo pasar del plano de la fe de los discípulos, al plano ontológico de Jesús? Creo que sí. Veamos el razonamiento:

> *I. Los seres humanos, por el hecho de ser contingentes, creaturas, no poseen la perfección del ser, sino que se van haciendo, se van desarrollando. Las potencialidades humanas que tienen no las desarrollan desde el principio, sino que las van desenvolviendo poco a poco, conforme van creciendo. Esto es lo que se puede llamar «el ser históricos». Todo ser humano es histórico, tiene un principio y tiende a llegar a un culmen de madurez. Esta característica histórica no es propia solamente de cada ser humano individual, sino que lo es también de*

la humanidad como conjunto. Los pueblos son históricos, porque también tienen capacidades que van desarrollando en la medida en que van madurando como pueblos. Ser histórico es consecuencia necesaria de nuestro ser de creaturas.

Dios ha tenido en cuenta esta característica y para llevar a cabo su plan de redención se revela en la historia de los pueblos y los salva a través de acontecimientos históricos.

II. La fe de Israel es una fe histórica. Dios entra en la historia de la humanidad, para hacer de ella una historia de salvación. Dios salva a través de acontecimientos históricos, que son la expresión y el medio de la realización de su salvación. Así los credos de Israel son profesiones de fe de la intervención salvífica de Dios en la historia. Se puede ver Dt 26,5-11. Por tanto, las profesiones de fe israelitas no son confesiones de verdades abstractas, sino de acontecimientos en donde Israel reconoce la fuerza salvadora de Dios.

La fe de los discípulos está basada en acontecimientos históricos, por tanto, en la experiencia que ellos tuvieron de Jesús en su vida en Galilea y Jerusalén antes de la pascua. No es posible pensar que su fe post-pascual no tenga un fundamento histórico. Si su fe habla de proceso que culmina en la exaltación de Cristo en la resurrección es porque fueron testigos de ese proceso desde antes de la resurrección.

3. El proceso de Jesús de hacerse Hijo de Dios Encarnado

III. El verbo de Dios se hizo hombre. Entró en la historia, se hizo historia. Por tanto, aceptó la característica histórica de los humanos y de los pueblos. Esto significa que entró en un proceso de crecimiento, de madurez en su mismo ser humano-divino. No se puede separar la divinidad de la humanidad de Cristo. Hay distinción entre ellas, pero no separación. No se puede decir que haya fronteras entre lo humano y lo divino de Cristo. Sus acciones son divino-humanas. En todas ellas está implicado su ser de Dios y hombre, su ser de Dios encarnado.

Así Cristo fue descubriendo poco a poco el camino de su misión. Su vida no se puede comparar a un guión de teatro en el que el actor ya sabe todo el desenlace de la obra, sólo que espera el momento oportuno para ir diciendo las frases que tiene que decir, o hacer las acciones que tiene que hacer. Cristo tomó en serio su encarnación. Así, si la resurrección es el punto culmen de su vida de Salvador, Mesías, podemos afirmar que es el culmen de ese proceso que inició desde el momento que entró a la historia humana y se encarnó en el seno de la Virgen María. Desde entonces inició el proceso de crecimiento, de maduración que culminó en su exaltación en la resurrección. En el ministerio de Jesús -como afirma Senén Vidal- podemos encontrar tres proyectos de vida, ya que tuvo que ir cambiando conforme se le presentaban las circunstancias que debía tomar en cuenta.

4. Proceso de Jesús y seguimiento

Este proceso en Jesús tiene implicaciones para nuestro seguimiento de Cristo. En Él se nos revela no únicamente el Hijo de Dios, sino el camino para poder llegar a ser hijos e hijas de Dios. Para poder llegar a serlo, tenemos que recorrer el camino de Jesús, tenemos que ser sus seguidores. Como dice L. Boff, «seguir a Cristo es proseguir su obra, perseguir su causa, conseguir su plenitud». Tenemos que aprender de su experiencia y tenemos que aceptar su proyecto para irlo concretizando en proyectos históricos concretos, contingentes, no definitivos, que mucho deben tomar en cuenta el contexto personal y social en que vivimos. Estos proyectos provisorios no agotan el gran Proyecto del Reino de Dios, que siempre está en el futuro y siempre es más grande y majestuoso que nuestros proyectos.

Es por esto que la esperanza es una característica de los seguidores de Jesús. Poner la confianza en el Padre y en Cristo, Señores del Reino. Nosotros, al decir de Mons. Romero, no somos los arquitectos, somos albañiles, y esto nos da un gran alivio y una fortaleza en el seguimiento de Cristo en la construcción de su Reino.

Conclusión

Jesús, Verbo encarnado, es semejante a nosotros en todo menos en el pecado (Hb 4,15 y prefacio dominical VII), por tanto, también en lo histórico, en el proceso que siguió en su vida en su irse haciendo Hijo de Dios encarnado. El logró poner al servicio de su ser Hijo de Dios todas las capacidades humanas, en la resurrección. En ella llegó a ser el Reino de Dios en Persona (*autobasileia tou Theou*), según Orígenes.

Nosotros como Jesús tenemos un proceso en nuestra fe, por el que vamos creciendo en nuestro ser de discípulos y discípulas y en nuestro compromiso que se va profundizando cada vez más. El vivirlo al estilo de Jesús nos hace sus seguidores, nos hace ir tras él, seguirlo por el camino de la cruz hasta la resurrección. Con un camino de seguimiento vamos poniendo también nosotros nuestras capacidades al servicio del Proyecto de Dios.

José SÁNCHEZ SÁNCHEZ

Profesor de cristología y eclesiología. Presidente de la Asociación teológica ecuménica mexicana. Coordinador del Equipo de asesores de las CEBs en México y miembro de del Equipo Latinoamericano de Asesores.
Ciudad Guzmán, Jalisco, México.

Los Cristos ocultados

Cristología(s) desde los excluidos

¿Quién es Jesucristo? El Señor, el hermano, el maestro, el rabino, el fundador de una religión, el amigo de prostitutas y publicanos, el eterno Sumo Sacerdote, el gurú, el Salvador, el sabio, el servidor, el liberador. Las imágenes que se tienen de él son múltiples. ¿Si las imágenes son tan diversas, la cristología puede ser única? ¿Existe tan sólo una posibilidad de reflexionar sobre el significado de Jesucristo para la fe cristiana y comunicarlo a los creyentes y los no creyentes, o debemos concebir una pluralidad de cristologías, diversas maneras de pensar y hablar sobre Jesús, dependientes de nuestro contexto y nuestras experiencias personales?

Pluralidad de experiencias con Cristo, pluralismo de cristologías

En la historia de la teología, se trató la cristología como única. Las diferentes imágenes de Jesús y las diversas experiencias con él a través de la historia, fueron consideradas como variaciones de un solo tema: El Hijo de Dios hecho carne, muerto y resucitado, Salvador del mundo. No llamaba mucho la atención que ya este tema central de la cristología contiene una gama de cristologías diversas. Se trataba, además, de armonizar este tema principal con los testimonios del Nuevo Testamento sobre Jesús, descuidando mucho las diferencias que existen entre estos testimonios y ocultando el hecho que muchas veces no coinciden perfectamente con las definiciones dogmáticas realizadas por los concilios cristológicos de los siglos IV y V.

Los estudios cristológicos actuales revelan un pluralismo que va mucho más allá. Primero, el estudio crítico de los relatos del Nuevo Testamento nos introduce a la figura de un Jesús multifacético que -como toda persona humana- no puede ser descrito con dos o tres pala-

bras. Es un Jesús muy judío y al mismo tiempo muy crítico frente a las autoridades de su propia religión. Es un Jesús muy galileo, campesino, artesano, que busca la confrontación religioso-política en la capital. Es un Jesús muy tierno, juguetón y alegre y al mismo tiempo duro, estricto y exigente. Esta figura de Jesús no cabe en las esquemas rígidas y simplistas de una cristología única. Es más, los testimonios de los diferentes autores neotestamentarios *sobre* Jesús también son múltiples. Ya dentro del canon de las escrituras sagradas encontramos una pluralidad de cristologías a veces irreconciliablemente diversas.

Segundo, en la cristología actual se enfatiza la importancia de la perspectiva y del contexto de la reflexión sobre Jesús. Si la cristología describe el significado de una persona histórica para el día de hoy y al mismo tiempo la experiencia real y actual con el resucitado, necesariamente se distinguirá de otras reflexiones parecidas según el lugar en el que se desarrolla y según la perspectiva de la persona o las personas que la construyen.

Estas consideraciones no solamente valen para afirmar una pluralidad de imágenes sobre Jesús, sino asimismo para la pluralidad de la cristología, entendida como la sistematización y la comunicación de las reflexiones sobre Jesús. La ciencia teológica no se realiza independientemente de las características individuales de la persona que se desempeña en ella, y es caracterizada por las circunstancias de su contexto. Por esto, ningún ser humano es capaz de sistematizar todas las experiencias con Jesús a lo largo de la historia y en todo el mundo. Siempre escogerá algunos aspectos y dejará otros de lado. Por esto, cada reflexión cristológica es selectiva y no puede ser universal.

La pluralidad se inscribe de esta manera en el fundamento de la cristología misma, porque ella reflexiona sobre una persona histórica real, multifacética y plural, atestiguada por diferentes autores, de diferentes maneras y en diferentes circunstancias, y reconocida y experimentada por diferentes y diversos sujetos reales a través de la historia y hasta el presente. A través de esta pluralidad no se oculta la verdadera naturaleza de Jesús, sino se revelan los múltiples rostros que él tuvo y tiene hasta ahora para las diferentes personas que se relacionan con él.

Por cierto, esta pluralidad no es arbitraria. Es una pluralidad cualificada, porque debe remontarse a la experiencia histórica de Jesús de Nazaret, los encuentros que él tuvo con las personas de su tiempo y contexto y su mensaje del Reino de Dios y de la preferencia de Dios por los pobres. La memoria histórica de Jesús impide que la pluralidad de cristologías se convierta en un juego de intereses personales y políticos,

pero no impide, sino exige, que en la actualidad se construye un espectro de cristologías plurales que reflexionen sobre el significado de las persona de Jesús ante las diferentes situaciones concretas de pobreza, injusticia y exclusión del tiempo presente.

Encarnación del Verbo implica contextualización de la cristología

Jesús de Nazaret era un judío palestino, de origen campesino, y trabajó como obrero, posiblemente como jornalero. Vivió en ciertos lugares, junto a ciertas personas en un cierto tiempo hace dos mil años. Era varón. De esta persona histórica concreta se dice en cristología, y ya dentro del Nuevo Testamento, que «el Verbo se hizo carne». A través de la encarnación, Dios se hizo persona concreta, un cuerpo en la historia. Esta afirmación cristológica contiene un riesgo profundo. Aunque nadie afirmará que Dios es judío o palestino, o jornalero o campesino, nos hemos acostumbrado a creer en Dios como varón. Pero estas afirmaciones pertenecen al mismo nivel de lenguaje: Dios es tanto varón como es jornalero o palestino. Tan sólo la forma histórica en la que se encarnó Dios, la persona humana que ha sido reconocido como Hijo de Dios, manifestó estas atribuciones. El Verbo encarnado nos puso en contacto concreto con Dios, pero, al mismo tiempo que nos proporcionó una idea real sobre la relación de Dios con la humanidad, nos introdujo a una forma real humana muy concreta que no es Dios. Aunque Dios se hizo varón, el varón no es Dios.

La encarnación del Verbo, que se realizó una vez por todas de manera concreta y actual en la historia de la vida humana, es el modelo para la concretización de este mensaje según las diversas circunstancias de la humanidad. Jesús enunció un mensaje contextualizado, y sus palabras, junto con las buenas nuevas sobre él, necesitan ser contextualizadas nuevamente en cada lugar y en todos los tiempos. La memoria activa de Jesús se realiza dentro de un trabajo continuo de la deconstrucción de lo que se predicó sobre Jesús hasta ayer, y de la construcción de un nuevo mensaje correspondiente a nuestro presente, y fiel al mensaje que hemos recibido. Este trabajo es un proceso de ensayo y error[1], en el que se debe tratar de mantener lo mejor posible estas dos fidelidades: hacia la revelación de Dios en Jesucristo y hacia el contexto concreto en que vivimos.

El lugar desde el cual se desarrolla una cristología ejerce una influencia decisiva sobre sus contenidos. El lugar en el que una persona se ubica, determina la perspectiva que ella tendrá sobre el conjunto de la realidad y sobre cada uno de los otros lugares. La realidad es distinta

desde un lugar u otro. Asimismo, Jesucristo es distinto, si es visto desde diferentes lugares. Cristo es diferente en un templo o en un taller de mecánica, en un hospital o en un burdel, en una favela o en una mina, en la selva o en la capital. Aunque se trate del recuerdo histórico de la misma persona de Nazaret: dentro de un lugar y otro, aparecerán otras facetas de su personalidad, algunas de sus palabras adquirirán más o menos importancia. Más aún: el encuentro con el Resucitado, la experiencia del Cristo actual y real, se vivirá de manera distinta, única y real, en cada lugar.

Por esto, cada lugar originará su propia cristología. Es importante aceptar este principio pluralista y no suponer que pueda existir una única verdad construida desde un solo lugar. La convicción europea de tener los medios filosóficos y epistemológicos para detectar y comunicar verdades universales, es una tentación que nace del peculiar contexto concreto y único europeo hasta el siglo XIX. El universalismo es una creencia y una tentación típicamente europea, nace de un contexto y una historia y no puede reclamar validez general para todos los lugares y épocas. Al fin y al cabo, ni Jesús era europeo, ni pisó nunca el suelo de este continente. Nació y murió en Asia.

Existen lugares privilegiados por Cristo. Él nació -según el testimonio de Lucas- fuera de una aldea alejada entre los pastores del campo. El vivió -según el testimonio de Mateo- la suerte de los migrantes y refugiados, entre Asia y Africa. Su tierra, Galilea, era una provincia aborrecida por la soberbia de los «justos» de la capital, explotada por los latifundistas, los romanos y los aduaneros del templo y del Estado. Murió fuera de la ciudad, en la cruz de los malditos, entre un par de criminales. Si estas fueron los lugares privilegiados del encuentro con él en su propio tiempo, será importante buscar los lugares privilegiados de hoy. No será una tarea fácil, pero importante, para no caer en el relativismo de cristologías, y tampoco en la tentación de considerar el propio lugar como el único y más adecuado para la cristología.

El encuentro con el Cristo vivo: de cuerpo a cuerpo

La Palabra se hizo carne. Es preciso que entendamos esta frase en todo su alcance. El Verbo no se hizo un espíritu revestido de carne, sino se encarnó en un cuerpo humano completo con todas las funciones corporales. Dios se hizo cuerpo humano. Por esto, la dominación y explotación de cuerpos humanos por otros cuerpos, se considera una ofensa a Dios, porque él mismo ha vivido en un cuerpo humano. Asimismo el menosprecio al cuerpo humano en general y la humilla-

ción de ciertos cuerpos a causa de algunas características corporales que tienen ofenden al Dios hecho cuerpo en Jesucristo. Al hacerse carne humana, Dios se unió con todo cuerpo humano[2].

Por esto, el cuerpo humano puede ser un lugar de encuentro con Dios. Mi propia carne, la que puedo experimentar todos los días, con penas y tristezas, y con alegrías y placer: ésta es la carne a la que se unió Dios en la encarnación. Esta experiencia de Dios está abierta para todas las personas de raza humana. Cada persona puede relacionarse con Cristo a través de su propio cuerpo. De ahí se desprende que la experiencia de Cristo de cada uno y de cada una será muy individual, muy personal, muy concreta y por ende muy plural. También las cristologías serán plurales, porque también ellas dependen del cuerpo de la persona que las enuncia. La cristología de un cuerpo mutilado y discapactado: diferente. La cristología de una mujer blanca, de clase media y académica: diferente. La cristología de un varón marginado y explotado: diferente. La cristología de una mujer indígena enraizada en el intercambio con la naturaleza: diferente.

Por esto, tambien la espiritualidad es algo corporal. Si a Cristo lo podemos encontrar a través de nuestros cuerpos, lo celebraremos también con nuestros cuerpos. Es, al fin y al cabo, lo que Jesucristo hizo en su propio cuerpo. Bailar, comer, beber, sentir, ver y oir, tocarse y sentirse mutuamente son experiencias corporales que pueden ser sacramentos del encuentro con Cristo. Este Dios hecho cuerpo humano se relaciona con nosotros a través de nuestros cuerpos débiles y muchas veces mal tratados, para dejarnos participar de la vida en plenitud prometida y -en él- ya relizada.

El encuentro con Jesús se realiza de manera corporal. Lo podemos sentir cuerpo a cuerpo. El Resucitado es un ser corporal, del cual los evangelios nos relatan que comía y se dejó tocar por sus amigos. Pablo describe el cuerpo de los resucitados como «un cuerpo espiritual» (1 Cor 15,44), superando la antropología dicotómica de su cultura griega de la que disponía, para expresar su convicción que el cuerpo humano es más que solamente la vasija frágil que no importa, una vez que el espíritu se puede liberar de él. Cristo resucitado vive como cuerpo espiritual, y nos relacionamos con él no solamente por medio de nuestro espíritu, sino de cuerpo a cuerpo.

A través del testimonio del Nuevo Testamento podemos conocer cuerpos privilegiados para el encuentro con Cristo. Mateo nos dice a través de la parábola del juicio final, que los cuerpos hambrientos, sedientes, forasteros, desnudos, enfermos y presos son los cuerpos que

conducen inmediatamente al encuentro con Cristo (Mt 25,31-46). Ante estos cuerpos humanos, nosotros podemos reconocer la presencia de Cristo y reaccionar de manera adecuada, o también podemos rechazarlos -y rechazar al mismo tiempo a Cristo y negar el encuentro con él-. Estos cuerpos humanos mencionados por Mateo son los verdaderos vicarios de Cristo en la tierra.

Los Cristos ocultados

Para Michel Foucault, existen lugares construidos por la sociedad como «otros lugares»[3]. Son lugares «diferentes» de lo que la sociedad considera «normal»: cementerios, cárceles, burdeles, hospitales, etc. La sociedad pretende que estos lugares no existen, los oculta, y sin embargo los necesita. También en la teología existen «otros lugares». Son lugares que según la teología oficial no existen, que al menos no pueden contribuir nada original al desarrollo teológico. Son, en cuanto a su valor teológico, lugares ocultos.

Las experiencias de Cristo que se hacen en estos lugares, son experiencias no existentes para la teología oficialista. Podemos decir que son Cristos ocultados, porque son experiencias corporales del Resucitado abnegados y desmentidos de parte de una teología que pretende que ya sabe de Jesucristo todo lo que se puede y debe saber. Son Cristos escondidos que aparecen en lugares ocultados a personas excluidas y aparentemente inexistentes. Sin embargo son revelaciones del Dios único y verdadero quien a través del Espíritu Santo, el cual es libre para soplar donde quiere, desea que conozcamos a su Hijo encarnado en la carne de cada uno y cada una de nosotros, aun de las personas excluidas en los «otros» lugares.

Estos Cristos ocultados son el tema de la cristología de la liberación. O mejor dicho, de *las* cristologías. En los últimos cuarenta años, las teologías de la liberación han contribuido ampliamente a rescatar las experiencias de estos Cristos ocultados. Los rostros reales de los pobres en las situaciones «de extrema pobreza generalizada», como dicen los obispos en Puebla, nos confrontan con «los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela» (P 31). Es un rostro de autoridad, no solamente por ser el rostro del Señor. La autoridad reside también en el hecho del sufrimiento de los pobres, quienes a su vez nos cuestionan e interpelan y nos conducen a nuestra propia conversión.

La oposición que la teología de la liberación encuentra de parte de la teología oficialista, ilumina este hecho. Es una cuestión de auto-

ridad en la Iglesia: si los Cristos que aparecen en los lugares ocultados son escondidos o si pueden revelar su propio ser. El rostro del Cristo escondido tiene autoridad, pero también los que lo escondieron la reclaman. El rostro del pobre tiene autoridad, pero tan sólo para los que le obedecen. La teología de la liberación ha llamado la atención a la Iglesia reclamando que le debemos obediencia al rostro del Cristo ocultado y revelado en el rostro del pobre. Pero el miedo existente en parte de la jerarquía eclesial frente a las experiencias del Dios-con-los-pobres y del Verbo encarnado en la carne de los pobres impidió que la Iglesia entera se convierta al Cristo ocultado en los lugares ocultos de la realidad.

Jesucristo es uno, pero las experiencias con él, las interpretaciones de él y las cristologías sobre él son múltiples. Si hablamos de él en singular corremos el riesgo de excluir y hacer callar múltiples experiencias concretas y reales que se están haciendo con él en los lugares ocultados. Para ser fieles a Jesucristo, necesitamos una pluralidad de cristologías que no excluye, sino que busca integrar las experiencias genuinas y corporales con él desde los cuerpos de los excluidos quienes son los que nos revelan su rostro hoy.

Stefan SILBER

Antiguo formador de catequistas y diáconos en la diócesis de Potosí, Bolivia. Actualmente en un centro de formación de la diócesis de Würzburg, Alemania

Notas

[1] Debo muchas ideas en este párrafo, ante todo la del desarrollo dogmático al estilo «trial and error» a Juan Luis Segundo: El dogma que libera, Sal Terrae, Santander 1989.

[2] Cf. Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes 22.

[3] Los denomina «heterotopías» contrastándolos con las «utopías». Cf. http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html

La centralidad del Reino de Dios en la Cristología de la Liberación

1. El reino de Dios: entre el olvido y el recuerdo

¡Jesús sí, Iglesia no! Muchos opinan que esta proclama militante fue la expresión del sentir y pensar de tantos cristianos que en los años '60 y '70, y como fruto del desencanto frente a la estructura eclesiástica, clamaban por «volver a Jesús». En el fondo se trataba de una búsqueda legítima que intentaba renovar el rostro de la Iglesia, de quitarle tanto «maquillaje constantiniano» acumulado durante siglos y volver a las fuentes: Jesús de Nazaret y su práctica.

Más tarde, en el transcurrir de los años '80 y '90, algunos analistas afirmaban que la proclama que brotaba del sentir y pensar de los hombres y mujeres con inquietud religiosa era más bien: ¡Dios sí, Iglesia no! Lo más importante en este caso, más allá de la pertenencia formal a los cuadros eclesiales, sería creer en Dios: tener fe no es igual a pertenecer a la Iglesia; es más, son dos cosas que pueden disociarse perfectamente.

Profundizando aún esta sensación y como expresión de ese sentir en la fragmentada atmósfera cultural postmoderna que incluye el mercadeo de la oferta y demanda en lo religioso, otra sensibilidad cobra expresión hoy en día: ¡Religión sí, Dios no! Muchísimos hermanos han abandonado la práctica formal de la fe cristiana. Tantos otros ya no se inscriben inercialmente en la tradición cristiana sino que optan libremente por encauzar su aspiración religiosa por caminos alternativos. Entrados ya en el siglo XXI el vaticinio cuasi-profético de la desaparición de la religión por tratarse de una manifestación alienante del infantilismo humano no se ha cumplido. Hoy día coexisten pacíficamente el indiferentismo religioso con una pronunciada hambre y sed de trascendencia, de contacto con lo absoluto. Sin embargo lo trascendente, lo divino o absoluto, no asume necesariamente los rasgos

personales de un Dios como el confesado por la tradición cristiana, sino que encuentra otras vías de expresión que a menudo conjugan las tradiciones religiosas y culturales más diversas. Es por eso que muchas personas claman por «religión sí, y Dios (de los cristianos) no». Buscan encontrar alguna propuesta que cuadre con su sentir, una oferta religiosa más «a la carta», personalizada, donde puedan elegir lo que quieren y lo que no. Fundamentalmente la búsqueda es de alguna práctica religiosa que colme la sed de infinito y trascendencia en sintonía con los propios intereses y gustos personales. La imagen del Dios de los cristianos no es ciertamente la única posibilidad contemplada para satisfacer esa búsqueda, sino que aparece como una más, sujeta a las leyes de oferta y demanda que atraviesan y mercantilizan también el ámbito de lo religioso. La oferta o propuesta de la fe cristiana ha visto en los últimos años retroceder considerablemente su demanda. Esto podría deberse, entre otras cosas, a que la misma incluye no sólo a un Dios con rostro propio, sino también a la Iglesia. Se trata de una oferta que desalienta a la mayoría de los «potenciales clientes» que en realidad lo que buscan es una experiencia de trascendencia, antes que la pertenencia a una institución cuestionada, donde se respira una atmósfera de poca libertad y pluralidad, al tiempo que con una imagen en pendiente negativa a nivel popular.

Las preguntas que surgen frente a este panorama socio-religioso pueden ser varias. Pero haciendo foco en la temática del presente escrito: ¿Y el reino de Dios? ¿Ha encontrado algún cauce de expresión en las búsquedas de nuestros hermanos con sed de trascendencia, divinidad y/o absoluto? ¿De qué modo la comunidad eclesial lo ha propuesto y proclamado? ¿Qué es lo que ha sucedido en la historia de la Iglesia que no hemos logrado aunque sea instalar la pregunta, la búsqueda o inquietud por el reino? Jesús, Dios y la Iglesia son cuestiones que han tenido un amplio tratamiento en la teología y la pastoral cristianas. Las proclamas arriba citadas en parte dan cuenta de ello. Sin embargo, de vuelta la pregunta: ¿y el reino? Sin duda debemos reconocer que el reino ha sido un tema olvidado por la tradición cristiana. Contrasta ciertamente este olvido práctico con su omnipresencia en los escritos evangélicos, sobre todo en los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas). Uno se pregunta, ¿cómo puede ser que la conciencia creyente haya olvidado algo tan medular para su fe y su vida? Ensayando algún tipo de respuesta, podría arriesgarse que este olvido ha sido la consecuencia de poner en el lugar central del reino otra realidad. Y el pensar cristiano, que es expresión del pensar humano, no escapa a las leyes de la física:

un cuerpo no puede ocupar el lugar o espacio de otro al mismo tiempo. En este caso, la Iglesia ha ocupado el lugar del reino, desplazándolo y relegándolo al olvido. La reflexión teológica y la práctica pastoral han puesto por siglos en su centro a la Iglesia y no al reino. A. Loisy afirmaba: «Jesús predicó el reino y lo que vino fue la Iglesia». ¡Qué contraste! Esta ruptura o discontinuidad que encontró Loisy continúa siendo un llamado de atención. Por un lado nos indica que la realidad del reino tiene prioridad sobre la realidad eclesial. Y por el otro, que a lo largo de la historia no la ha tenido: parece que la Iglesia se hubiera desgarrado del original querer de Jesús en su predicación de la buena noticia del reino ¿Hubiera imaginado el profeta de Nazaret que la fe y la vida cristiana sufrieran esa concentración eclesial tan acentuada? Poco a poco y a medida que nos alejamos de los orígenes cristianos, se fue dando en la praxis pastoral y la teología cristiana un proceso de eclesialización del reino acompañado y cimentado por el matrimonio entre la Iglesia y el poder político. Ese proceso ha consistido básicamente en ir sustituyendo la temática del reino por la de la Iglesia, llegando inclusive al extremo de identificar sin más al reino con la Iglesia. Y no sólo aconteció una sustitución temática, sino también en el plano de la praxis pastoral, cuyo objetivo fundamental pasó a ser la «agregación» de miembros a la Iglesia y la «implantación» de la misma en aquellas latitudes aún inhóspitas para el Evangelio. El horizonte eclesiástico que impulsaba la misión de la Iglesia provocó esta hipereclesiastización de la teología y la pastoral con las tristes consecuencias ya sabidas y que hoy han pasado a ser ya lecciones de la historia.

Este modelo eclesial, teológico y pastoral denominado «de cristiandad», fundamentalmente iniciado en la época post-constantiniana (siglo IV), profundizado en la Edad Media y confirmado en el Concilio de Trento (1545-1563), llegó hasta bien entrado el siglo XX. Fue entonces cuando comenzó a cuestionarse. Un acontecimiento sirvió de catalizador de las diversas corrientes de renovación que impulsaban una reorientación de la misión de la Iglesia de cara a la historia: el Concilio Vaticano II. Uno de sus logros fue, precisamente, recuperar el reino de Dios como categoría fundamental para definir la misión de la Iglesia. Resultan iluminadoras algunas de las afirmaciones de uno de sus documentos, la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, en la que es la Iglesia misma quien da cuenta de su naturaleza e identidad: «Pues, nuestro Señor Jesús dio comienzo a su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, el Reino de Dios prometido muchos siglos antes en las Escrituras» (LG 5). Junto a esta identificación entre Evangelio (buena

nueva) y reino de Dios, la *Lumen Gentium* afirma la fundamentalidad de Jesús para conocer el reino: «este reino brilla delante de los hombres por la palabra, por las obras y por la presencia de Cristo». Al tiempo que la buena noticia no es más que el Evangelio del reino y que éste no es cabalmente conocido por los creyentes sino en la praxis de Jesucristo, la Iglesia «recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes, y constituye en la tierra el germen y el principio de este reino». A partir de las afirmaciones del concilio comenzó a esbozarse un reequilibrio teológico que ponía en su justo lugar central a la tan relegada temática del reino. De este modo la Iglesia adquiría una dimensión sólo en relación al reino, reconociéndose «sacramento», es decir, mediadora («germen y principio») de la buena noticia del reino y en función de ésta.

La Teología de la Liberación (TdL) en América Latina recogió este fruto maduro del concilio que había pasado desapercibido para muchos. Uno de los aportes fundamentales de la cristología de la liberación (CdL) fue y es el poner en el centro del discurso sobre Jesucristo al reino de Dios. ¿Cómo hablar de Jesucristo, dar cuenta de su misterio, de su persona y su misión sin mencionar al reino? ¿Puede hablarse efectivamente de Jesucristo sin hablar del reino? Hoy, sin lugar a dudas, diríamos: imposible. Es ciertamente una tarea que apelaría a un malabarismo teológico avezado el poder sostener una cristología que prescinda del reino. Sin embargo durante varios siglos, del mismo modo que la Iglesia, la cristología pudo prescindir del reino tranquilamente y sin malestares mayores. Hasta que fue finalmente en torno al Vaticano II que estos malestares provocados por el inmovilismo y el retardo histórico se volvieron agudamente insoportables. Esta patología reprimida y escondida durante siglos fue repelida con un fuerte movimiento de viraje hacia la frescura de los orígenes, con el objetivo de hallar en ellos la inspiración que sirviera para renovar un cuerpo con signos de necrosis evidente en varios de sus órganos.

La CdL acogió los frutos conciliares y también se hizo eco de los logros de las investigaciones bíblicas y teológicas que desde finales del siglo XVIII habían comenzado a buscar al Jesús histórico. El cometido de estas investigaciones era, entre otras cosas, descubrir el rostro de Cristo en su contexto socio-cultural y político-económico, discerniendo los elementos históricos de las elaboraciones teológicas en la figura de Jesús. En el marco de esta «búsqueda del Jesús histórico», puede discutirse a nivel de la crítica literaria y la exégesis bíblica si tal o cual frase de Jesús ha salido de su propios labios o más bien han sido creación de las

comunidades que han proclamado su fe en Jesucristo a la luz del acontecimiento pascual. Pero si hay algo en que todas las investigaciones histórico-bíblicas coinciden, es en la centralidad del reino de Dios en la predicación y la acción de Jesús de Nazaret. Este dato olvidado volvía de un recuerdo que imprimía una fuerza renovadora sin precedentes en la historia de la Iglesia.

2. El significado del reino de Dios

Ahora bien, ¿cuál es el significado y el alcance de este redescubrimiento del reino en la CdL? Para ello nos proponemos en una primera instancia ofrecer algunos cauces de lectura e interpretación de la realidad del reino de Dios para luego valorar sintéticamente su ubicación en el contexto de la CdL. De nuevo: ¿qué es el reino de Dios?

No hay definiciones unívocas y explícitas del reino de Dios en la revelación bíblica. Sí encontramos diversas imágenes, parábolas o metáforas a través de las cuales se presenta su significado. Todas coinciden en caracterizar al reino como una realidad salvífica. Podríamos decir que el reino de Dios es la gran utopía de Dios para la humanidad. El sueño que Dios ofrece a los seres humanos desde los orígenes de la creación, y que ha manifestado en la carne, en la historia de su Hijo hecho hombre entre los hombres en la plenitud de los tiempos (ver Gál 4, 4). Dios responde a la realidad crucificada y a los deseos humanos de vida abundante. Dios no mira en otra dirección, sino que al ver, se hace cargo de la realidad de sus hijos (ver Lc 10, 33-35), fundamentalmente de las vidas deshechas de los pobres e injusticiados de la tierra. Hay una corriente de esperanza que atraviesa la historia de la humanidad y que en la historia bíblica del pueblo hebreo cobra diversas figuras históricas. El reino de Dios es la expresión bíblica de esa esperanza popular de vida sobreabundante y del don con que Dios responde a ella. En el Antiguo Testamento, la experiencia del pueblo judío en Egipto testifica esto: «Los israelitas, que gemían en la esclavitud, hicieron oír su clamor, y ese clamor llegó hasta Dios, desde el fondo de su esclavitud. Dios escuchó sus gemidos y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Entonces dirigió su mirada hacia los israelitas y los tuvo en cuenta» (Ex 2, 23-25). Luego, viene la convocación a Moisés y la sentencia contundente de Yahvé: «Yo he visto la opresión de mi pueblo, que está en Egipto, y he oído los gritos de dolor, provocados por sus capataces. Sí, conozco muy bien sus sufrimientos. Por eso he bajado a librarlo del poder de los egipcios y hacerlos subir, desde aquel país, a una tierra fértil y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel» (Ex 3, 7-8).

Frente al clamor del pueblo y su esperanza de liberación, Dios escucha, se acuerda, tiene en cuenta, conoce, «baja» y libera. Dios propone un proyecto político de carácter comunitario desde abajo, desde el dolor de los esclavos oprimidos en Egipto. Desde los que son «como nada», Dios va gestando un «gran pueblo» («luz de las naciones»). Dios invita al pueblo a una aventura colectiva de esperanza que implica el ponerse en camino y atravesar el desierto para disfrutar de los bienes salvíficos de la promesa: la fecundidad de la tierra, la abundancia, el espacio para todos. Reino de Dios es una categoría que expresa la totalidad de la experiencia de salvación. Ya sea en la figura de la tierra prometida o en la línea del mesianismo davídico, reino de Dios expresa la concreción histórica de la salvación donada por Dios a los hombres, al tiempo que la correspondencia de ellos en la acogida constructiva de ese don.

Es mucho más fácil tener proyectos y esperar en una situación acomodada y de bienestar que en una situación donde lo mínimo, que es la vida –y que es lo máximo para Dios–, se cae al vacío en los márgenes de la historia, producto de la pobreza, la injusticia y el sometimiento. Por eso en el Nuevo Testamento el reino de Dios, su proyecto histórico salvífico, anunciado y realizado por Jesús, es esperanza y vida abundante para los pobres. ¡Leamos, si no, cómo comienzan las bienaventuranzas! «Felices los pobres, porque de ustedes es el reino de Dios» (Lc 6, 20) El reino es fundamentalmente horizonte y utopía para ellos, que permanentemente ven coartadas sus aspiraciones por la indiferencia, la falta de oportunidades o el oportunismo de muchos políticos que los someten bajo nuevas formas de esclavitud: el asistencialismo dependiente, la beneficencia interesada, las falsas promesas. Ciertamente formas de esclavitud que no por ser más sutiles dejan de ser tan brutales como el yugo que los capataces de Egipto ponían sobre la humanidad quebrada de los hebreos. El reino de Dios es el proyecto político de esperanza y vida abundante que Dios propone a todos los hombres, pero que empieza por los pobres. Anunciado en el amanecer de la creación, esbozado en la gesta popular de Israel en el desierto y manifestado plenamente en la vida, muerte y resurrección del Hijo, el reino de Dios más que un lugar es una situación de vida. Una situación que podríamos caracterizar como de perfecta justicia, reconciliación, liberación, amor fraterno, comunión con Dios y paz. Una situación de vida que está llamada a vivirse en esta historia y realizarse plenamente más allá de ella, cuando «Cristo entregue al Padre el reino» (*Gaudium et Spes*, 39), la muerte sea vencida y se abra un espacio de vida plena y abundante donde «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15, 24. 28). Mientras tanto, en

el camino de la historia, los hombres debemos buscar que nuestros proyectos y prácticas personales y comunitarias se asemejen al proyecto de Dios de vida abundante para todos: el reino. Esto, claro está, siendo conscientes que nunca en la historia la semejanza será igualdad perfecta y que esa distancia es la que debe seguir animando la fantasía, la novedad y la creatividad humana en diálogo con el Espíritu.

Resumiendo, si Jesucristo es nuestra vocación a nivel personal, el reino de Dios lo es a nivel comunitario. ¿Qué queremos decir con esta afirmación? Todos los hombres y mujeres estamos llamados a plenificarnos, a realizarnos personalmente construyendo nuestra vida desde el amor y la libertad a imagen y semejanza de Jesús. Dios Padre nos ofrece en la vida, muerte y resurrección de la humanidad encarnada de su Hijo el camino y la meta para nuestra realización personal. En otro texto del Concilio Vaticano II se afirma: «en realidad, el misterio del hombre no se aclara de verdad sino en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22). Jesucristo es nuestra vocación. Dios nos llama a ser «hijos en el hijo», es decir a realizar nuestra humanidad al estilo de Jesús, el Verbo que «se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14). Como dice el texto del concilio: Jesucristo nos aclara qué estamos llamados a ser los seres humanos.

Y así como Dios quiso «santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituyendo con ellos un pueblo» (*Lumen Gentium*, 9), nuestra realización personal no es asunto individual. La dimensión comunitaria es fundamental. La relación entre lo comunitario y lo personal no es excluyente, antes bien se trata de una relación de mutua inclusión y de crecimiento mutuo: la persona se hace tanto más persona, cuanto más actúa en pro de la comunidad, y la comunidad se hace tanto más comunidad, cuanto más contribuye al desarrollo de las posibilidades de las personas que la integran. Por lo tanto, los seres humanos no nos realizamos individualmente, sino comunitariamente. Y la expresión de esta realización comunitaria (en lenguaje cristiano: santificación y salvación) es el reino de Dios. Nuestra vocación política, colectiva, comunitaria es el reino. Dios nos convoca a todos los seres humanos a la plenitud de vida común que significa el «reino de Dios».

3. El reino de Dios en la CdL

En América Latina, la cristología es el discurso sobre Jesús *sub specie regni*: desde la perspectiva o a la luz del reino. Nada de lo que se diga de Jesús puede decirse si no es en sintonía con el reino de Dios. Una cristología sin reino es mera formalidad. ¿Cómo podemos decir

una palabra cristianamente válida sobre Jesús sin referencia alguna al reino? No podemos olvidar que la figura de Jesucristo le ha servido para justificarse a más de una dictadura latinoamericana de los años '70 y '80. Por ello, sin la referencia a la praxis del reino que direccionó la vida de Jesús, la cristología es mera abstracción que puede ser completada con las proyecciones humanas más disparatadas, incluso con aquellas que los caínes de la historia reeditan sin escrúpulos. ¿Qué decimos cuando decimos «Jesucristo»? El contenido concreto de la persona de Jesús de Nazaret, su misterio entrañable, sólo puede atisbarse a la luz del reino de Dios. Sólo podemos hablar de Jesús a partir de su historia, de su praxis: contemplando lo que hizo y lo que dijo (gestos y palabras), cosa que no es posible sino –en primera instancia– a través de la lectura de los evangelios. ¡Y vaya si no es un tema central en ellos! El reino de Dios es tratado ciento catorce veces en los sinópticos (sin contar el libro de los Hechos de los Apóstoles).

En la CdL se da entre Jesucristo y el reino de Dios como un círculo hermenéutico que se constituye en principio epistemológico para la cristología. Con esto queremos decir que la circularidad hermenéutica entre Jesús y el reino es una condición fundamental que hay que considerar para el conocimiento de Jesucristo. La persona y la misión de Jesucristo sólo puede comprenderse a la luz del reino. Y del mismo modo, el reino de Dios sólo puede comprenderse a la luz de la misión y la persona de Jesucristo. En esto consiste la circularidad de la interpretación. Si quiero comprender uno de los términos de este binomio (Jesús-reino), ineludiblemente necesito referirme al otro. Pero para comprender cabalmente ese otro término, también necesito referirme al primero. Esto nos dice dos cosas.

Primero, que comprender el reino a partir de Jesús significa que el único modo de dar cuenta de lo que es el reino de Dios es, como ya afirmamos, a partir de la praxis de Jesús. El volver siempre a la práctica de Jesús nos ayudará siempre a acoger constructivamente el reino de Dios en la historia, evitando la tentación de canonizar como reino algo que no es más que expresión de la voluntad de poder y dominio del ser humano. Esta tentación, siempre patente, se manifestó también en Pedro quien frente al destino de rechazo, conflicto, condena y muerte vaticinada por su amigo, lo lleva aparte para reprenderlo. Probablemente un destino mesiánico como el de Jesús no estaba a la altura de sus expectativas. Frente a esta actitud, Jesús exclama: «¡Detrás de mí, Satanás! Tú no piensas como Dios, sino como los hombres!» (Mc 8, 33). En este sentido comprender el reino a partir de Jesús implicará

tener siempre presente cómo Jesús optó por los pobres, recordar la primera bienaventuranza, concebir el poder como servicio y no como dominio, incluir a los excluidos, realizar la praxis de abajamiento y encarnación, denunciar proféticamente aquello que atenta contra la voluntad de Dios (que el hombre viva), etcétera.

Segundo, que comprender a Jesús a partir del reino nos recordará la concreción y radicación histórica su persona, su inserción en la corriente de esperanza humana que echa raíces en el Antiguo Testamento, el carácter popular y colectivo de su anuncio, lo primario de la opción por los pobres y expulsados del sistema, el poner la propia vida de cara a un horizonte mayor de esperanza, entre otras cosas.

La CdL también pone la mirada en la conflictividad del reino. El reino de Dios es al mismo tiempo la causa de la muerte de Jesús y la causa de su vida. El desenmascaramiento del pecado, la proclamación de la salvación para los considerados «impuros» o pecadores, la predilección por los pobres y la subversión del orden religioso tradicional, junto al cuestionamiento del poder político y económico (¡no olvidemos la relevancia económica del templo!) como fruto del anuncio y realización del reino, desató una conspiración violenta que terminó dándole muerte al «Señor de la Vida» (Hech 3, 15). Y esto en América Latina se capta vitalmente, pues se hace carne en la vida y muerte de tantos mártires que son testigos del reino, porque han vivido y muerto a causa del reino: la búsqueda de la justicia, la paz, la fraternidad y vida abundante para los pobres.

Respecto a esto último, la CdL apuesta a un segundo círculo hermenéutico. Es menester centrarse en la mutua referencia que hay entre la praxis por el reino de Jesús y la praxis por el reino de los mártires latinoamericanos. ¿Qué afirmamos con esto? Primero, que se comprende mejor la praxis por el reino de Jesús y fundamentalmente se capta su actualidad y se acoge su permanente producción de sentido, a partir de la praxis por el reino de los mártires latinoamericanos. Y segundo, que la praxis por el reino de nuestros mártires nos sirve para comprender más aún a Jesús. Por ello, la vida de los mártires, son también «textos canónicos» para la CdL, ya que han sido «escritos» en virtud del seguimiento fiel de Jesucristo hasta la muerte.

Este segundo círculo hermenéutico nos propone otro principio epistemológico, otra condición para el conocimiento de Jesucristo: el seguimiento. No nos referimos a una reproducción a modo de imitación deshistorizada de la praxis de Jesús. Se trata, antes bien, del seguimiento de Jesús en el Espíritu, que nos permite rehacer con fidelidad

creativa la praxis salvífica del reino. Esto cualifica a la CdL como una cristología creyente, eclesial y evangélica.

4. Proclamación y memoria: ¡Reino sí!

Hemos anotado simplemente dos notas fundamentales de la CdL en relación al tema del reino. Hoy, gracias a ella y renovando nuestra memoria, tal vez podamos ofrecer una nueva expresión al sentir creyente que ojalá encuentre eco en muchos hermanos y hermanas: ¡Reino sí! Esta nueva expresión cuenta con notables ventajas frente a las citadas en el primer punto de nuestro trabajo. Por un lado es una expresión no disyuntiva: no establece una oposición entre dos términos aparentemente irreconciliables, por ejemplo, entre Jesús y la Iglesia o entre Dios y la religión. Al mismo tiempo, es una afirmación inclusiva: incluye lo cristiano pero también acoge los elementos de gracia y verdad que se encuentran más allá de las fronteras de la Iglesia. Para los cristianos hablar del reino incluirá claramente la dimensión cristológica, eclesial y trinitaria. Otras tradiciones religiosas y culturales probablemente nombrarán a la realidad del reino de otro modo. De lo que no podemos dudar, es de poder sentarnos a compartir las búsquedas comunes con todos aquellos hermanos que quieran gestar en la historia aquella realidad que los cristianos denominamos «reino de Dios». Por ello, la significación del reino en cuanto vida abundante como fruto de la justicia, la fraternidad y la paz para todos los hombres y mujeres, abre la posibilidad de un diálogo macroecuménico y multicultural novedoso sin precedentes que pone a la humanidad a recorrer un camino común inédito. Se nos ofrece la posibilidad de confluir a todos los seres humanos de diversas tradiciones religiosas, humanas y culturales del planeta en un horizonte común: la realidad del reino.

El reinocentrismo de la CdL abre también nuevas perspectivas de cara a la evangelización. Antiguamente los Padres de la Iglesia (aquellos teólogos y pastores que «gestaron» la Iglesia después de la época apostólica) consideraban que Cristo estaba presente no sólo en la Iglesia sino también en toda la humanidad. En la Iglesia su presencia era explícita, y fuera de ella más bien implícita, como escondida o en estado germinal. Justamente denominaron esta presencia germinal de Cristo que precisaba de ser «regada» o potenciada por el anuncio del Evangelio para dar sus mejores frutos de un modo particular: «semillas de Verbo» (*semina Verbi*). Esto, como consecuencia de la encarnación del Verbo que asume a todo el hombre y a todos los hombres (ver Flp 2, 6-11), de la voluntad salvífica universal de Dios (ver Ti 1, 11), y de la

gracia de Dios que llega siempre antes de que el Evangelio se proclame (ver Rom 5, 5). La perspectiva reinocéntrica de la CdL nos invita más bien a buscar las «semillas del reino» (*semina Regni*). Esta categoría abre ciertamente una nueva perspectiva de diálogo y búsqueda común con tantos hombres y mujeres que tienen como horizonte aquello mismo que Jesús tenía aunque no lo nombren como el maestro de Nazaret lo nombraba. Esta perspectiva evangelizadora de las *semina Regni* nos invita a tener una mirada de la historia y la realidad desde lo fundamental para Jesús: el reino. De esta manera podremos conjugar nuestras fuerzas con todos los hombres que quieran no sólo atender a los heridos que yacen en el margen del camino, sino que también quieran preguntarse por qué el camino sigue expulsando y desechando vidas humanas y, fundamentalmente, cómo podemos rehacer el camino, gestar un camino nuevo de libertad, justicia, paz y fraternidad, donde no haya verdugos ni víctimas: ¡Reino sí!

Qué triste sería que después de haber puesto en el centro de nuestra mirada lo mismo que puso Jesús en el centro de la suya nos volviéramos a mirar el ombligo.

Ezequiel SILVA

Buenos Aires, Argentina

Considerações prévias a uma resposta que precisa ser construída

1. Atenção às entrelinhas

A recente *Notificação* emitida pela Congregação para a Doutrina da Fé acerca de duas obras consagradas de nosso irmão na fé Jon Sobrino baseia-se, como é natural, em alguns pressupostos. Alguns são explícitos; outros, nem tanto. Explícita, por exemplo, é a convicção de que «somente a partir da fé eclesial, o teólogo pode adquirir, em comunhão com o Magistério, uma inteligência mais profunda da palavra de Deus contida na Escritura e transmitida pela Tradição viva da Igreja». «A verdade revelada pelo próprio Deus em Jesus Cristo», assevera o documento, «e transmitida pela Igreja, constitui o princípio normativo último da teologia».

«Quem introduz a Igreja na plenitude da verdade» «é o Espírito Santo», «e somente na docilidade a este 'dom do alto' a teologia é realmente eclesial e está a serviço da verdade». Só assim será fecunda uma reflexão teológica: «se não temer se desenvolver no fluxo vital da Tradição eclesial» (n. 11).

Alguém negaria a pertinência de tais asserções? E no entanto, elas precisam pressupor como unívocas concepções que nem sempre o são. Por exemplo, ao se falar de «fé eclesial» inclui-se aí o ortodoxo «*sensus fidei fidelium*»? A docilidade ao Espírito preserva a teologia de toda e qualquer imprecisão ou é mais correto dizer que o esforço por traduzir conceitualmente o Mistério nos mantém numa constante provisoriedade, ainda que inspirados pelo mesmo Espírito? Estar «a serviço da verdade» equivale a estar literalmente «na verdade»? Uma teologia que «não teme se desenvolver no fluxo vital da Tradição» não deveria, justamente

por isso e na obediência da fé, ousar ir além dos conceitos e fórmulas dogmáticas que, embora eficazes no passado, podem, em outros contextos, dificultar ou impedir nossa genuína experiência de Deus?

A *Notificação* declara que seu principal fim é fazer com que todos os fiéis notem a fecundidade de uma reflexão teológica destemida que se desenvolve sem abandonar sua Tradição de origem. É óbvio que, para serem capazes de notá-lo, os fiéis deverão ter acesso suficiente aos itens em jogo e precisam ter a liberdade adulta dos herdeiros, de que nos fala a teologia paulina. Só assim estarão em condições de avaliar quais teologias assumem tal compromisso de crescimento fiel à Tradição.

Se assim é, a esperada repercussão do documento em questão nas igrejas locais só tem sentido se vier acompanhada de um efetivo espaço para que o fiel ponha em ação o *sensus fidei* e aprofunde a inteligência de sua fé. Para tanto, alguns esclarecimentos precisam ser feitos ao cristão médio, não habituado com a linguagem cifrada da teologia mais técnica.

2. O Magistério ordinário e seus limites

O primeiro procedimento é ajudar os cristãos a se recordarem da clássica e efetiva distinção entre Magistério extraordinário (dos concílios ecumênicos ou das definições *ex cathedra* do sumo pontífice) e ordinário (das encíclicas e exortações papais, além dos documentos emitidos pela cúria romana). Ao fazê-lo, os cristãos levarão em consideração que pareceres como este da *Notificação* pertencem ao Magistério ordinário e são, portanto, sujeitos a erros como qualquer outra corrente ou tendência teológica dentro da Igreja. Isso é importante porque nos coloca – laicato e clero – em nosso devido lugar de servidores da Palavra e aprendizes do Espírito.

Admitir a falibilidade do magistério ordinário e reconhecer seus efetivos erros – basta aqui uma breve comparação entre o *Syllabus* de Pio IX e a *Dignitatis Humanae* do Vaticano II no quesito «liberdade religiosa» – não equivale a banalizar suas tomadas de posição. Quando este exerce sua função de ensinar, conta com nossa obediência responsável. Isso equivale a dizer que nem à alta hierarquia eclesiástica interessa uma atitude de obediência cega ou passiva submissão. Que testemunho daria ao complexo e contraditório mundo hodierno um rebanho de fideístas «*capo*dependentes»?*

Para a *Notificação*, «una reflexión teológica que no teme desarrollarse dentro del flujo vital de la Tradición eclesial» é «fecunda». É

evidente que, ao endossar o destemor, o documento admite que há riscos e eventuais temerosos no processo. Imagino a coragem de Santo Agostinho ao flertar com o platonismo para afirmar *de vera religione*; ou a de Santo Tomás de Aquino ao assumir as categorias do Filósofo (Aristóteles). Por que seria diferente conosco, chamados a auscultar os mestres da suspeita e a tantos outros «adversários» da Igreja que, como admitiu o Concílio, ajudaram-na nesta função de oferecer elementos humanizadores procedentes de sua fé, em vista do desenvolvimento da humanidade (*Gaudium et Spes* 44a.c)?

É o próprio documento a admitir – numa presumida crítica a Jon Sobrino – que se os primeiros concílios ecumênicos «usaron los términos y los conceptos de la cultura de su tiempo no fue por adaptarse a ella; los concilios no significaron una helenización del Cristianismo, sino más bien lo contrario» (I,3). E prossegue o texto: «Con la inculturación del mensaje cristiano, la misma cultura griega sufrió una trasformación desde dentro y pudo convertirse en instrumento para la expresión y la defensa de la verdad bíblica». Pois bem, se tal procedimento do passado, sem dúvida arriscadíssimo mas nem por isso evitável, merece aprovação, por que não as tentativas de aproximação crítica ao pensamento contemporâneo?

Creio que a maior prova de respeito e consideração pelas manifestações do magistério ordinário é acolhê-las dentro de sua própria demarcação funcional, evitando os extremos sempre deletérios. Elas não são meros palpites mas também não se pretendem infalíveis. Devem ser lidas, portanto, como tomadas de posição de certa corrente teológica atualmente hegemônica na alta hierarquia católica – mais ou menos afinada com o que Zoltán Alszeghy chamava de «paradigma romano» – e como tal tem o direito de trazer a público sua opinião sobre esta ou aquela corrente, obra ou autor.

3. Todo texto escrito está sujeito à hermenêutica do leitor

Ao vir a público, todo texto entrega-se às regras mais básicas da hermenêutica e se expõe à apreciação crítica e à apropriação criativa de seus virtuais leitores. O benefício da exposição às claras é que, a partir de então, todos estamos em condições de, por um lado, revisitar as obras criticadas e checá-las por nós mesmos, e por outra parte, dedicar-nos à livre exegese e interpretação do texto magisterial. Pode ocorrer, então, que o autor ou os autores implicados na nota não se sintam incluídos na descrição feita. Também não é raro que, no afã de ser claro e direto naquilo que se condena, textos como este da *Notificação* escorreguem

– às vezes involuntariamente – em simplificações ou desconsiderem matizes importantes não contemplados nos excertos escolhidos.

Pois bem, uma vez exposta à luz do dia, a *Notificação* está à disposição de nosso olhar atento. É importante apropriar-se dela, questioná-la, identificar suas diretrizes subjacentes. Tarefa que, na melhor tradição latino-americana, é bem melhor ser executada em grupo, comunitariamente, a fim de que o resultado – assim como a querida reflexão teológica que nasceu e se mantém entre nós – seja duradouro.

Nesse espírito, jogo na roda alguns elementos e perguntas que me ocorreram ao longo da leitura do documento curial, confiando que, em união a outras vozes, possamos obter maior clareza do que realmente está em jogo neste momento crucial da Igreja latino-americana.

4. A *Notificação* golpeia a hermenêutica latino-americana

A *Notificação* garante haver «imprecisiones y errores» nas obras de Sobrino e demonstra preocupação devido à «amplia divulgación de estos escritos». Embora reconheça que «la preocupación del Autor por la suerte de los pobres es apreciable», e que, «en algunos puntos el Autor había matizado parcialmente su pensamiento», vê «en algunos puntos, notables discrepancias con la fe de la Iglesia» porque «no están en conformidad con la doctrina de la Iglesia» (n.1).

A julgar pelo elenco de temas, provavelmente, não teria restado aos olhos curiais quase nada de ortodoxo em Sobrino. Segundo a *Notificação,* Sobrino erra em: 1) «los presupuestos metodológicos enunciados (…), en los que funda su reflexión teológica»; 2) «la divinidad de Jesucristo»; 3) «la encarnación del Hijo de Dios»; 4) «la relación entre Jesucristo y el Reino de Dios»; 5) «la autoconciencia de Jesucristo»; 6) «el valor salvífico de su muerte».

Creio não estar sozinho quando leio nas objeções levantadas contra alguns excertos de Sobrino algo mais que a mera admoestação a um autor ou livro isolado. O que parece dar sustentação a todo o raciocínio é o que J.L.Segundo já detectara na famigerada *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*: «um verdadeiro princípio hermenêutico» que pressupõe uma mente teológica não tocada pelo ardor do Vaticano II. Nesse sentido, faço minhas as palavras de Segundo naquela ocasião: «Quero deixar expresso que me sinto profunda e plenamente atingido por ela [a *Notificação*] (...) entendo que minha teologia (minha interpretação da fé cristã) é falsa se a teologia do documento for verdadeira ou for a única verdadeira».[1]

Chego a tal conclusão pelo seguinte motivo. Como parece evidente, os redatores do documento optaram pelo antigo caminho de exibir citações de proposições teológicas isoladas para ilustrar como o pensamento que se quer atacar afasta-se ou mesmo nega a fé cristã reconhecida por todos. É claro que tal estratégia facilita o golpe, pois desconsidera matizes que são dados no desenvolvimento da obra, ou de várias obras, de um dado autor.

Aliás, qual teólogo – seja qual for sua perspectiva – escaparia ileso de um ataque maciço a uma lista de citações extraídas de seus livros? Vejamos, por exemplo, a seguinte asserção do renomado teólogo Joseph Ratzinger: «A doutrina da divindade de Jesus permaneceria intacta se Jesus procedesse de um casal cristão normal».[2] Seria esta uma insinuação ou uma porta aberta para a admissão de um intercurso sexual entre os pais humanos do Salvador? Ou será preciso considerar melhor o contexto de onde se extraiu a citada frase?

A desvantagem do procedimento seguido pelos redatores da *Notificação* é considerável. Como disse J.L. Segundo, ao propor sua exegese da famosa *Instructio* contra «algumas» teologias da libertação: «a citação perde em *extensão* o que ganha (para a condenação) em *precisão*».[3] Não será difícil para o acusado argumentar que as expressões citadas não representam todos os matizes contemplados no conjunto de seu edifício teológico. Aos acusadores só restará contra-argumentar – como, de fato, o fazem no documento em questão – que, apesar dos matizes, tal ou qual posição ainda é ambígua ou errônea.

5. Maniqueísmo mitigado: teologia X magistério

O que, sem dúvida, desequilibra o jogo nessa contenda que, em si, tudo teria para ser legítima, é que, no jargão cotidiano, acabamos admitindo nas entrelinhas como natural a oposição entre certos «teólogos» e os membros do «Magistério», vendo nos primeiros os partidários de certa teologia e nos segundos os representantes da fé. Ora, tal linguajar é perigosamente impreciso. Os teólogos somos, por princípio, místicos que se arriscam ao tateante serviço de tradução da experiência revelada em categorias conceituais contemporâneas a nossas comunidades de fé; e o Magistério só pode cumprir sua missão de explicar a fé e definir seus limites se for capaz de entendê-la – compreensão esta cujo sinônimo é, justamente, *teologia*.[4]

Essa oposição artificial entre teologia e magistério como grandezas autosuficientes só pode ser deletéria ao sadio discernimento espi-

ritual a que todos somos convidados ao longo de nossa peregrinação cristã rumo ao Reino do Pai. O risco que corremos é, ironicamente, o de vermos reduzida a vivacidade e a criatividade da Igreja a um só viés teológico – mais nocivo porque, justamente, não se assume como «um» «viés», ainda que autoritativo.

Era o que temia Karl Rahner, em carta escrita poucos dias antes de sua morte e endereçada ao Cardeal de Lima em defesa de Gustavo Gutierrez (que era, naquela ocasião, a «bola da vez»): «Uma condenação... teria... conseqüências muito negativas para o clima que é a condição em que pode perdurar uma teologia que está a serviço da evangelização. Existem hoje diversas escolas e isso sempre foi assim (...) Seria deplorável se restringíssemos demasiadamente, através de medidas administrativas, este pluralismo legítimo».[5]

6. A olvidada declaração *Mysterium Ecclesiae*

O documento em pauta está prestes a desautorizar o pluralismo defendido por Rahner. As fortes reservas levantadas contra os pressupostos metodológicos de Jon Sobrino (I.2.) atingem, como é óbvio, uma das intuições mais originais da teologia latino-americana: a experiência dos pobres como autêntico lugar teológico. É deprimente vê-la reduzida a uma mera «preocupación por los pobres y por los oprimidos» que apenas «merece» «el aprecio» dos redatores.

A concepção binária que permeia o documento supõe que se «el lugar eclesial de la cristología» for a "Iglesia de los pobres" não poderá ser «la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones». Ademais, insinuando que tivesse encontrado algo diferente nas obras de Sobrino, o documento reitera que «el teólogo, por su vocación particular en la Iglesia, ha de tener constantemente presente que la teología es ciencia de la fe».

Ademais, o documento debita os supostos problemas da teologia de Sobrino à falta de atenção às fontes. Opina que «las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la divinidad de Cristo, su conciencia filial y el valor salvífico de su muerte (...) no reciben siempre la atención debida» (n.3). É tida como problemática a afirmação de Sobrino, segundo a qual: "Estos textos [de los grandes concilios de la Iglesia antigua] son útiles teológicamente, además de normativos, pero son también limitados y aun peligrosos, como hoy se reconoce sin dificultad" (*La fe,* 405-406). Para os redatores da *Notificação*, «no tiene ningún fundamento hablar de la peligrosidad de dichas fórmulas, al ser interpretaciones auténticas del dato revelado».

Talvez fosse instrutivo ao debate suscitado pela *Notificação* romana recordar aqui a Declaração *Mysterium Ecclesiae*, da mesma Congregação para a Doutrina da Fé (1973), que defende a reformabilidade, ou melhor, a *necessidade* de reformar as fórmulas dogmáticas consideradas infalíveis. Ali se atribuía a cinco razões a necessidade de um trabalho teológico que desse nova forma a expressões dogmáticas do passado:

1. a força expressiva da língua utilizada não é a mesma quando se muda época ou contexto;

2. nenhuma fórmula é, indefinidamente, plena e perfeita na expressão da verdade: novas experiências de fé ou novos conhecimentos humanos exigem que se resolvam questões ou se descartem erros não previstos pela antiga fórmula;

3. toda fórmula dogmática se expressa via tipos de pensamento que acabam ultrapassados e podem impedir a compreensão do que outrora se conseguia dizer através dele;

4. as fórmulas têm de ser reformadas para que a verdade que veiculam seja e permaneça viva, enraizada na vida e em seus problemas;

5. por mais que uma verdade tenha sido bem compreendida através de uma fórmula, nosso crescimento e maturidade exigem, com o tempo (oportunidades/crises), mais clareza e plenitude.[6]

Se tiverem razão os redatores da *Mysterium Ecclesiae*, não se vê por que razão Pe. Sobrino estaria menosprezando «los pronunciamientos de los primeros concilios» ou sua qualidade eclesial quando os contextualiza.

7. Do ortodoxo ao veraz: se hace camino al caminar

A cristologia de Sobrino é criticada em vários aspectos. O documento alega que «diversas afirmaciones del Autor tienden a disminuir el alcance de los pasajes del Nuevo Testamento que afirman que Jesús es Dios» (II.4).

Outro excerto isolado é mostrado como prova cabal de que «el Autor establece una distinción entre el Hijo y Jesús que sugiere al lector la presencia de dos sujetos en Cristo. (…) No resulta claro que el Hijo es Jesús y que Jesús es el Hijo (III,5).

Também é tida como insuficiente a compreensão de Sobrino da *communicatio idiomatum*, a saber, que "lo humano limitado se predica de Dios, pero lo divino ilimitado no se predica de Jesús" (*La fe,* 408; cf. 500). Para os teólogos que redigiram a *Notificação*, «en el lenguaje

cristiano (…) se dice, por ejemplo, que Jesús es Dios, que es creador y omnipotente. No es por tanto correcto decir que no se predica de Jesús lo divino ilimitado» (n. 6).

A primeira consideração a fazer com respeito a tais juízos de valor – e que são as mesmas com relação às demais censuras que seguem até o final do texto curial – é que, se abstraíssemos o contexto polêmico que define de antemão o lado que sabe e o lado que erra, estaríamos diante da mais natural e bem-vinda contenda teológica, como tantas que nos precederam na história. Uma Igreja respeitosa do inevitável pluralismo teológico que decorre do Mistério do qual damos testemunho deveria estimular mais debates, com réplicas e tréplicas em torno de temas tão vitais à inteligência da fé.

Em segundo lugar, convém admitir que ambas as posições em disputa aqui são ortodoxas. Mas ortodoxo não é mero sinônimo de verdadeiro. Da verdade *em si* de nossas proposições teológicas o que podemos saber cabalmente? Será verdadeiro afirmar que «Jesus é... criador e onipotente»? Ou tal formulação é inadequada por flertar com variações do antigo sabelianismo? Seja como for, ambas as escolas confrontadas no documento – com os inevitáveis erros e insuficiências que seus esquemas conceituais comportam – são ortodoxas enquanto filiadas a uma mesma tradição espiritual.[7]

Nesse sentido, é nossa própria condição de seres humanos correspondentes à autocomunicação divina que nos empurra para o pluralismo (e, eventualmente, até para o sincretismo) dada a «impossibilidade mesma da criatura» (T. Queiruga). O que há de «legítimo» no pluralismo – assim como disse Rahner na supracitada carta – é que o jeito normal de corrigir os erros é discuti-los.

Temas tão árduos e complexos como a relação entre Jesus Cristo e o Reino de Deus (IV) ou a controvertida autoconsciência de Jesus (V) não foram inventados por Jon Sobrino nem suportam arremates tão lacônicos como parece pretender a *Notificação*. A verdade que poderá brotar da discussão desses capítulos cristológicos é obra de uma teia muito maior de contribuições e seria ridículo pretender fechar a discussão num pingue-pongue artificial, algo maniqueísta.

8. Despertemos do marasmo teológico!

O que fica de positivo deste episódio apressadamente apelidado de «condenação» é que, ao expor suas desavenças com a obra de Jon Sobrino, o Magistério ordinário se expõe nos argumentos e se entrega à

crítica teológica. Os teólogos e teólogas latino-americanos por nascença ou adoção não podemos nos furtar a esse diálogo que, à luz da fé eclesial, é de igual para igual. A Igreja reunida na América Latina conta com que façamos nossa parte.

Eu poderia ter concluído a reflexão no parágrafo anterior. Mas não resisto à tentação de fechá-lo com a palavra profética de Karl Rahner, cuja sensibilidade anteviu longe e pela qual lhe rendo aqui esta homenagem:

> *Pode-se rejeitar a teologia da libertação como «secularismo moderno»? Não se deve admitir antes que o «Sitz im Leben»... dessa teologia... é legítimo, pelo fato de ela se inserir naquele lugar de onde parte o caminho que conduz à meta, que consiste na entrega da vida a favor dos irmãos? (...) Nós, a partir de nosso contexto de bem-estar, próprio de burgueses egoístas, poderemos nos atrever a difamar esses teólogos, sabendo que nosso julgamento pode significar para eles, ali onde se encontram, uma sentença de morte?*[8]

Afonso Maria Ligório SOARES

Teólogo e Cientista da Religião, escreveu: *O mal: como explicá-lo?* (Paulus, 2003), *Interfaces da revelação* (Paulinas, 2003) e *Sincretismo e Libertação à luz da Revelação* (no prelo).

Notas

[1] Teólogo e Cientista da Religião, escreveu: ***O mal: como explicá-lo?*** (Paulus, 2003), ***Interfaces da revelação*** (Paulinas, 2003) e ***Sincretismo e Libertação à luz da Revelação*** (no prelo).

[*] "capodependentes" = dependentes do ***boss*** (il capo) ou autoridade mais próxima.

[2] Segundo, J.L. ***Teologia da Libertação***; uma advertência à Igreja. S. Paulo: Paulinas, 1987, p. 23.

[3] Cf. Ratzinger, J. ***Der christliche Glaube***, 1968, p. 225 (Apud Von Balthasar, H.U. ***Puntos centrals de la fe***, Madrid, BAC, 1985, p. 123).

[4] Segundo, J.L. ***Teologia da Libertação***, p. 24.

[5] Ibidem, p. 25.

[6] Ibidem, p. 26. Cf. tb. Vorgrimler, H. ***Karl Rahner***; experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. S. Paulo: Paulinas, 2006, p. 159 e 195.

[7] Segundo, J.L. *O dogma que liberta*. 2 ed. S. Paulo: Paulinas, 2000, cap. 11. Segundo transcreve o trecho da declaração na íntegra, assim como veio a público no *Osservatore Romano*, em 24/06/1973, com a assinatura do Cardeal Prefeito F. Seper.

[8] Ver a respeito o perspicaz ensaio de Ghislain Lafont, onde o autor propõe que "a verdade teológica [não cabal] se encontra não quando se tenta reconciliar Platão e Aristóteles, mas sim quando se tenta *aliar*, *com tato*, Boaventura e Tomás", cuja "polaridade simbólica... talvez seja a chave do discernimento teológico" (Lafont, G. *História teológica da Igreja católica*; itinerário e formas da teologia. S. Paulo: Paulinas, 2000, p. 303-304).

[9] Neufeld, K.-H. *Die Brüder Rahner*. p. 338-339, apud: Vorgrimler, H. *Karl Rahner*; op. cit., p. 159.

Teología del martirio

Sorprende que en la «Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre las obras del P. Jon Sobrino sj»[1] no aparezca ni una sola vez la palabra «mártir», ni la palabra «martirio», ni tan sólo un verbo o un adjetivo con esta raíz: «martirial», «martirizar». Nada. Resulta esto sorprendente precisamente al observar que la Notificación se queja de la falta de claridad del P. Sobrino a la hora de tratar ciertos temas de la fe: «el Autor [el P. Sobrino] evidentemente no la niega [la divinidad de Jesús], pero no la afirma con la debida claridad». Otros se ocuparán, o yo mismo cuando tenga ocasión de expresarme con más espacio, de mostrar la cantidad de veces, y el modo meridiano, en que el P. Sobrino afirma la divinidad de Jesucristo, teniendo en cuenta que lo hace en dos libros de teología[2] (los que son objeto de crítica de la Notificación), destinados a lectores formados ya en la materia, no en cuadernos de catecismo para recién inciados en la fe. En cualquier Facultad universitaria, cuando se da un curso de doctorado, no se explica lo que es propio del primer año de carrera; la divinidad de Jesucristo, en las dos obras mencionadas del P. Sobrino, está sobreentendida desde la primera página, entre otras cosas porque este presbítero y jesuita la afirma cada domingo, en público, en la celebración de la eucaristía. Lo que hace el P. Sobrino en estas sus dos obras cristológicas es profundizar en la significación de esa divinidad, así como en otros temas centrales cristológicos. La Notificación, decíamos, se queja de falta de claridad a la hora de valorar la obra de Sobrino, y sin embargo se olvida del eje central de la teología de Jon Sobrino: el martirio. ¿Cómo se puede haber cometido tamaño descuido después de seis años de estudio de estas dos obras de Sobrino?[3] Incomprensible.

El P. Jon Sobrino, al igual que toda la comunidad jesuita de El Salvador, estuvo amenazado de muerte por grupos vinculados

al ejército salvadoreño (Unión Guerra Blanca, Mayor D'Aubuisson, Escuadrones de la Muerte, etc.) desde 1977 hasta aproximadamente 1991. El P. Sobrino habría podido muy bien abandonar el país y regresar a su tranquila España, donde seguramente habría impartido clases de teología sin que su vida corriera peligro. No obstante, su opción libre, y evangélica, por estar junto a las mayorías sufrientes de la tierra le llevó a quedarse durante todos aquellos años en aquel país, donde todavía sigue viviendo hoy, aunque ahora ya sin amenazas políticas violentas. Durante esos 14 años (1977-1991), el P. Sobrino se levantaba cada día con el temor de que una bala o una bomba acabaran con su vida, y se acostaba con la convicción de que estaba donde tenía que estar. La Universidad Centromericana (UCA) de El Salvador, donde él es profesor de Teología, recibió durante aquellos años 25 bombas. Las amenazas no eran una broma de mal gusto: el P. Rutilio Grande sj, fue asesinado en 1977; el Arzobispo Óscar Romero, en 1980; cuatro misoneras norteamericanas, en 1980; seis jesuitas de la UCA, en 1989; y una multitud de agentes de la Palabra, catequistas, educadores católicos, fueron asesinados por anunciar que el Dios de Vida que se mostró en Israel y en Jesucristo condenaba aquellas injusticias y aquella opresión. El P. Sobrino lleva más de treinta años predicando al Dios de Vida mostrado en Jesús de Nazaret, en un país donde hacer eso suponía morir violentamente, por lo menos en los años 70 y 80: resulta sorprendente, desconcertante, que precisamente a él le digan ahora que no afirma la divinidad de Jesús con suficiente claridad, cuando se ha jugado la vida por afirmarla una y otra vez en público durante 14 años.

Los autores de la Notificación parecen haber olvidado por completo el papel que tuvo el martirio en la fundación de la Iglesia, así como el papel que ha tenido a lo largo de su historia. La muerte en Cruz del Señor no es en absoluto un dato secundario, sino central; como tampoco lo es el hecho de que fuera condenado por las autoridades religiosas judías legítimas del momento, que afirmaron que Jesús «blasfemaba», cosa que no debe olvidar nunca la Congregación para la Doctrina de la Fe, que representa a las autoridades religiosas católicas legítimas de hoy. La muerte martirial de la gran mayoría de los doce apostóles no es tampoco un dato secundario; ni la muerte martirial del apóstol Pablo; ni la muerte martirial de cientos de cristianos de las primeras comunidades cristianas. El cristianismo es ininteligible sin su nervio martirial. Y, sin embargo, la Notificación lo ha olvidado por completo.

La teología del P. Sobrino es igualmente ininteligible sin aludir a la figura del Arzobispo Óscar Romero. Otra ausencia incomprensible de

la Notificación, que no cita a Monseñor Romero ni una sola vez.[4] El P. Sobrino viene desplegando la misma teología desde hace treinta años. No se puede decir que haya cambiado de rumbo. Más bien se le podría criticar por un cierto estancamiento temático. Nadie (que no esté cegado por una cerrazón ideológica) duda de que el Arzobispo Óscar Romero ha sido uno de los dones más grandes que ha recibido la Iglesia en las últimas décadas. Nadie duda de que ha sido el Pastor más grande de América Latina de este tiempo, y el mártir más grande que ha tenido la Iglesia desde el Concilio Vaticano II. La Pastoral del Arzobispo Romero en su diócesis desde 1977 (cuando fue nombrado Arzobispo de la capital, concretamente a partir del día del asesinato de su buen amigo, el P. Rutilio Grande sj, el 12 de marzo) hasta 1980 (cuando fue asesinado) constituye una de las más brillantes transparencias del Reino de Dios en la Iglesia contemporánea. Sus homilías, sus textos pastorales, sus discursos, serán estudiados y orados en la Iglesia durante siglos. Pues bien, el Arzobispo Romero tuvo en Jon Sobrino a su teólogo principal. El P. Sobrino fue consultado por Monseñor Romero en multitud de ocasiones, y éste hizo suya la teología de aquél. Por ejemplo, cuando Monseñor Romero se dispuso a recibir el Doctorado Honoris Causa por la Universidad de Lovaina, quiso preparar con esmero el discurso que pronunciaría en aquella universidad europea el 2 de febrero de 1980, por cierto sólo un mes antes de su muerte por asesinato. Aquel discurso, bellísimo, constituyó una magnífica síntesis de la teología de uno de los más grandes pastores de la Iglesia, Monseñor Óscar Romero. Pues bien, había sido redactado íntegramente por el P. Jon Sobrino, y, por supuesto, supervisado por el propio Monseñor, tal como expone Brockman en la segunda edición de su obra, *Romero. A life*. ¿Acaso no lo sabían los autores de la Notificación? ¿Acaso no sabían que acusar de errónea la teología del P. Jon Sobrino era hacer lo propio con el Magisterio Pastoral del Arzobispo Óscar Romero, mártir de la Iglesia Católica? ¿En los seis años de estudios de la obra del P. Sobrino no pensaron en ello? ¿Se dan cuenta de lo que significa condenar a la Iglesia martirial, que entronca directamente con el origen de la Iglesia Católica, nuclearmente martirial? Si no se habían dado cuenta, ¿cómo se puede explicar un descuido tan descomunal?

Algo parecido ocurre con los seis mártires jesuitas de la UCA, asesinados en 1989, el más famoso de los cuales fue el P. Ignacio Ellacuría. Los asesinados eran personas, eran cristianos, católicos, religiosos, presbíteros. Nada de todo ello es irrelevante. El asesinato no fue selectivo («maten a Ignacio Ellacuría, Segundo Montes e Ignacio

Martín-Baró y dejen libres a los demás»): mataron a todos los que encontraron allí aquella noche. Mataron a la comunidad entera. Mataron a la Iglesia entera. Supongamos que el actual Papa Benedicto XVI, entonces Cardenal Ratzinger, hubiese estado aquellos días de visita en aquella universidad, alojado en la casa de los Padres: habría sido asesinado con ellos y con aquellas dos pobres mujeres (Elba y Celina Ramos), que se habían alojado allí para protegerse del caos de violencia que había en la ciudad. Supongamos que hubiesen estado alojados allí el hoy Cardenal William Levada y el hoy Arzobispo Ángelo Amato, firmantes de la Notificación: habrían sido asesinados junto a los Padres. En aquella noche se mató a la Iglesia Católica, como hace casi dos mil años se mató al Señor en Cruz, a los apóstoles y a cientos de cristianos.

El P. Sobrino era miembro de aquella comunidad, y habría estado durmiendo en su cama, y habría muerto asesinado aquella noche, si no fuera porque uno de sus múltiples viajes hizo que estuviera en Tailandia aquellos días de noviembre de 1989. En el mundo eclesial, los PP. Jon Sobrino y Rodolfo Cardenal (pero especialmente el primero, quizás por su condición de teólogo), únicos miembros de la comunidad que no estaban aquella noche en la casa, únicos supervivientes de la matanza, han quedado como testigos vivos de aquellos Testigos Vivos que fueron los seis mártires de la UCA (precisamente «mártir» significa «testigo»). El P. Jon Sobrino no es un mártir, pues no ha muerto violentamente, sino un «confesor», esto es, un testigo vivo del Cristo que dio su vida por los demás hasta morir en la Cruz; afortunadamente, el P. Sobrino sigue vivo, pero su teología, su fe, es la misma que la de los seis mártires de la UCA, que son el gran símbolo de las 75.000 personas que murieron en El Salvador durante aquellos años, y de las más de 200.000 personas que murieron en la vecina Guatemala, por no citar otros países del subcontinente.

Condenar la teología del P. Sobrino significa condenar la teología que habitó en los seis mártires de la UCA, verdadera luz evangélica en la Iglesia actual. ¿Pensaron en ello los autores de la Notificación?

Las dos veces que, de manera lacónica, los autores de la Notificación escriben que «*aunque la preocupación del Autor por la suerte de los pobres es apreciable*, la Congregación para la Doctrina de la Fe se ve en la obligación de…», muestran que los autores no han entendido nada de la teología del P. Sobrino, de Monseño Romero y de los mártires jesuitas de la UCA: porque, en éstos, «la preocupación por la suerte de los pobres» no es un dato más, «apreciable», sino su nervio esencial y el principal elemento de continuidad práxica, histórica y eclesial con el

Misterio de Muerte y Resurrección del Señor. Vivieron lo que anunciaron. Y fueron asesinados por ello. Murieron como murió el Señor, que constituye el núcleo de la fe cristiana. Eso no es «apreciable», como dice la Notificación, como tampoco es «apreciable» la Cruz de Jesús.

Y termino. Desgraciadamente, los que torturaron y mataron en la América Latina de los años 70 eran mayoritariamente católicos: dictadores, militares, grandes familias, con nombres y apellidos, muchos todavía vivos. Muchos iban a misa, e invitaban a sus fiestas domésticas a Prelados de la Iglesia Católica, algunos de ellos todavía vivos, algunos hoy Cardenales, algunos hoy en el Vaticano. Estos mismos Prelados han reconocido públicamente su amistad personal con Pinochet o con algún otro famoso dictador, además de haber sido vistos en los círculos de intimidad de aquellas familias y de aquellos políticos asesinos durante los años 70 y 80. Sorprendentemente, el dedo acusador de la Congregación para la Doctrina de la Fe (el mismo dedo que acusó antaño a San Ignacio de Loyola, a Santa Teresa de Jesús, a San Juan de la Cruz) señala hoy al P. Jon Sobrino, «mártir vivo», si se nos permite la expresión forzada, inspirador teológico de Monseñor Romero y alma gemela de los mártires de la UCA, y en cambio no se dirige hacia la doctrina ni hacia la praxis pastoral de los que fueron amigos íntimos de dictadores asesinos. Incomprensible.

José SOLS LUCIA

Director de la Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano del Instituto Químico de Sarriá (IQS), Universidad Ramón Llull, y miembro del Centro de Estudios «Cristianisme i Justícia». Barcelona, España.

Notas

[1] A partir de ahora, simplemente "Notificación».

[2] SOBRINO, J.: *Jesucristo Liberador. Lectura histórico–teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid, 1991; y SOBRINO, J.: *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999.

[3] El texto de la Notificación afirma que sus autores están estudiando estas dos obras del P. Sobrino por lo menos desde el 2001, lo que hace un total de seis años de análisis.

[4] Una sola vez aparece su nombre, pero es en un texto citado del P. Sobrino.

Para uma Igreja *versus populum*

Imaginemos que neste momento pré e pós-Aparecida a Igreja latino-americana esteja esperando numa estação de ônibus. Já se passaram algumas horas e nenhum ônibus chegou. No outro lado da rua, na direção oposta, chega um ônibus depois do outro. Ao anoitecer, muitos estão tomando um ônibus de volta, ao menos até o abrigo «Vaticano II». Outros querem ir mais longe, até o bunker da Cristandade. Alguns – certamente são da «Igreja Caminho» ou da «Igreja dos Peregrinos» que não baixam a voz quando falam da Teologia da Libertação – propõem caminhar na direção do destino, em vez de esperar mais algumas horas. Andam decidida e alegremente no ritmo dos cinco passos que seguem, nem samba nem tango. Jon Sobrino está no meio deles.

I. SOBRINO-HERMANO

Uma mancha imaginária de sangue nas mãos de Lady Macbeth. Sonâmbula ela se levanta cada noite e por mais que limpasse as mãos que ofereceram o punhal ao marido para conquistar o trono, jamais conseguiu desfazer-se da sensação de um sangramento contínuo. Foram o encorajamento dela e a previsão de três bruxas que despertaram em Macbeth a ambição destemperada. A força mágica das feiticeiras sobre aqueles que as ouvem, a ambição do poder e a incapacidade de voltar atrás e refazer o caminho levam à tragédia.

A «Notificação» de Jon Sobrino – sobrino-hermano – pela Congregação para a Doutrina da Fé lembra esse cenário da tragédia «Macbeth», de Shakespeare, sobre o tema universal do poder e do des-

ejo que atravessa as instituições. Uma ferida imaginária, a Teologia da Libertação, continua sangrando no corpo da *Eclésia*. Uma ferida imaginária causada por uma culpa real de um sacrifício proibido no altar dos ídolos da tutela, do medo e do poder, exige vítimas. Que se cuidem os que andam como franciscanos na Companhia de Jesus! Anthony de Mello (1998), Jacques Dupuis (2001), Roger Haight (2004) e agora o hermano-sobrino são uma advertência. No caso do indiano Anthony de Mello, a «Notificação» saiu muitos anos depois da morte do autor, que indica, quem sabe, um cochilo da Congregação para a Doutrina da Fé. *Errare et dormire humanum est*. O caso doutrinário de Jon Sobrino no contexto da situação atual da teologia foi muito bem elucidado por Peter Hünermann, um dos sucessores do professor Joseph Ratzinger na Universidade de Tübingen.

A Congregação, que notificou Jon Sobrino sobre «erros» na explicação dos mistérios da fé, sentiu a necessidade de afirmar que sua intervenção é, obviamente, não contra mas a favor dos pobres. «A preocupação com os pobres», diz a Nota Explicativa que acompanha a Notificação, é «um dos traços característicos da missão da Igreja». Em seguida explica a sua versão da pobreza. A primeira pobreza é não conhecer o Cristo ou de não conhecê-lo de modo adequado, autêntico e integral. Não se sabe de onde a Congregação tira tanta certeza numa matéria que permite, segundo a própria definição da Igreja, apenas afirmações analógicas. Por que tanta severidade para com um pobre sobrevivente do massacre na Universidade Centro-Americana/UCA de El Salvador (16.11.1989) que representa a Igreja *versus populum*? Provavelmente nem as pílulas de Frei Galvão, que vai ser canonizado no dia 11 de maio, nem a missa em latim vão ajudar o povo nesse conhecimento autêntico da fé em Jesus Cristo. E a fuga em massa de católicos de sua Igreja – um por cento ao ano! - não pode ser contida por um muro de doutrinas ou por uma cerca disciplinar. Afinal, o próprio Vaticano II declarou a liberdade religiosa como um direito humano fundamental. E agora José? Diga ao meu povo que avance!

II. CINCO PASSOS

1. Do território missionário à natureza missionária da Igreja

O Vaticano II iniciou processos eclesiológicos e pastorais que livraram a missão da Igreja de fixações a territórios geográficos. A Igreja se declarou Povo de Deus que é «por sua natureza» (*Ad Gentes* 2 e 6) missionário. Desde seu batismo, os cristãos participam dessa natu-

reza missionária como «adeptos do caminho» (At 9,2) e seguidores de Jesus Cristo. Ele é o primeiro missionário, enviado por Deus Pai-Mãe ao mundo (cf. Jo 5,36s). Ele é o Caminho. E esse Caminho é escolha e escola. A partir dessa natureza missionária, a Igreja Povo de Deus procurou reconstruir a sua identidade, seus serviços pastorais e sua teologia. Ela procurou lentamente assumir o deslocamento de uma Igreja que tem missões territoriais sob a responsabilidade da Congregação pela Propagação da Fé (*Propaganda Fide*) ou de Ordens Religiosas, missões pelas quais faz coletas e pede orações, para uma Igreja na qual a missionariedade representa a orientação fundamental de todas as suas atividades e do seu ser, em nível local (nas comunidades), regional (nas dioceses e Conferências Episcopais) e universal (Cúria Romana). Nas relações entre as diversas instâncias eclesiais deve prevalecer o princípio da subsidiariedade, consagrado na Doutrina Social.

2. Da missão *ad gentes* à missão *inter gentes*

A «missão *ad gentes*», no seu sentido tradicional, hoje, de fato, é «missão *inter gentes*», missão entre povos e continentes, entre Igrejas locais e comunidades. O paradigma da «missão *inter gentes*» surgiu no contexto do pluralismo religioso da Ásia, onde vive mais de 60% da humanidade. É um contexto de diálogo com as religiões, as culturas e os pobres. A teologia da missão da «Federação das Conferências Episcopais da Ásia/FABC» pode ser sintetizada como teologia da missão *inter gentes*[1] (TAN, p. 82ss). E nós, Igreja Povo de Deus da América Latina e do Caribe, ainda com algumas deformações da cristandade, podemos aprender muito da Ásia.

O paradigma da «*missio inter gentes*» corresponde ao espírito do Vaticano II:

- leva em conta a situação do pluralismo religioso e da diáspora crescente da Igreja no mundo de hoje;

- enfatiza a responsabilidade da Igreja local para a missão;

- quebra o monopólio de uma Igreja que envia missionários e uma Igreja que os recebe;

- admite a reciprocidade e conversão mútua entre agentes e destinatários da missão e da Igreja em seis continentes e valoriza o diálogo intercultural e inter-religioso;

- sublinha a missão não como uma atividade entre indivíduos, mas entre comunidades.

Vai ser importante que a ex-cristandade latino-americana se prepare para a nova situação religiosa que se apresenta concomitantemente como religiosidade popular herdada e diáspora do pequeno rebanho.

Quem são os «gentes» de hoje? Nos primórdios do cristianismo havia três destinatários da Boa-Nova: os judeus, os cristãos e os pagãos. Pagão tornou-se sinônimo de «gente» (não-cristão e não-judeu). O Vaticano II contemplou a atividade e o ser missionário da Igreja no Decreto «*Ad gentes*», o diálogo e as relações entre católicos e cristãos não-católicos no Decreto sobre o Ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), e o diálogo e as relações com as religiões não-cristãs na Declaração «*Nostra aetate*».

Para a América Latina e o Caribe, que passou por um aprofundamento na leitura da Bíblia e pela renovação de *Medellín*, *Puebla* e *Santo Domingo*, missão «*ad gentes*» significa seguir Jesus, convocar seus destinatários preferenciais, os pobres, e enviá-los como protagonistas de seu Reino. Em seus discursos axiais da Sinagoga de Nazaré (Lc 4), das Bem-Aventuranças (Mt 5) e do Último Juízo (Mt 25), Jesus de Nazaré é muito claro. Os protagonistas de seu projeto, que é o Reino, são as vítimas (pobres, cativos, cegos, famintos, oprimidos, estranhos, enfermos). Reconhecer o outro-pobre em sua dignidade e alteridade significa inclusão e participação.

Puebla dedicou uma das cinco partes de suas Conclusões à «comunhão e participação» (*Puebla* 563-891). Impulsionar práticas significativas de participação do povo de Deus é uma expressão coerente da natureza missionária da Igreja. A partilha fraterna dos serviços e poderes dinamiza a opção pelos pobres através de uma opção com os pobres, que são porta para a Vida. Eles são os protagonistas e destinatários do projeto missionário, mas são também os representantes de Deus no mundo. Como missionários da missão universal *inter gentes* apontam para um outro mundo que é necessário, possível e real.

3. Da criação do nada (*ex nihilo*) à continuidade com rupturas

Fazemos parte de uma caminhada de Deus conosco (história de salvação) e de uma caminhada da Igreja universal e latino-americana e caribenha. Não precisamos começar na estaca zero nem inventar a roda. Na caminhada fizemos experiências transcendentes e históricas, experiências de Deus e de fé.

a) Onde a Igreja com suas missionárias e seus missionários chega, Deus já está presente. Ele nos precede em todos os povos. Cabe aos missionários e às missionárias ouvir como Deus agiu nos outros povos, ouvir seu clamor e perceber neles os sinais de ressurreição. Esse clamor faz parte de sua «história de salvação» (não confundir com a história da Congregação).

b) Aparecida será a quinta Conferência, não a primeira. Poderá ser a quinta essência de toda a caminhada. As grandes contribuições, que a fila do povo e os próprios bispos elencaram desde *Medellín*, precisam ser realmente assumidas, recontextualizadas e transformadas em ações concretas.

As contribuições dessa caminhada podem ser nucleadas como imperativos que emergem do Evangelho:

- a assunção da realidade, compreendida como sinal de Deus no tempo, deve tornar-se novamente ponto de partida de qualquer reflexão teológica e ação pastoral, segundo o princípio do Santo Irineu: o que não é assumido não é redimido (cf. Puebla 400);

- a opção pelos pobres, que pode ser aprofundada em duas direções:

a) como opção pela pessoa de Jesus Cristo, que se identifica com os pobres (Mt 25) e

b) como opção pelos pobres e com os pobres, respeitando sua subjetividade e seu protagonismo na construção do Reino;

- o reconhecimento teológico-pastoral da Igreja local, que exige mudanças estruturais; a Igreja local deve romper com qualquer tipo de tutela colonial e assumir sua idade adulta;

- a ampliação, descentralização e reestruturação dos ministérios para que na prática pastoral possam responder à diversidade sociocultural, dispersão geográfica e necessidade espiritual do povo de Deus;

- a participação qualitativa e diferenciada dos leigos, sobretudo das mulheres, na Igreja;

- a co-responsabilidade significativa do povo de Deus na escolha dos seus pastores, sem os formalismos democráticos da sociedade civil, porém com regras de participação estabelecidas;

- a formação dos agentes pastorais (diáconos, futuros padres, leigos) a serviço e na proximidade do povo simples e pobre;

- continuidade e aprofundamento do diálogo ecumênico e inter-religioso.

Tudo isso já foi decidido e textualmente assumido. A novidade de Aparecida pode emergir da síntese histórica, da assunção e operacionalização estrutural dessas decisões tomadas nas conferências anteriores. O povo de Deus está cansado de sempre se promoverem novas conferências, análises e interpretações sem encaminhamentos concretos.

Realizemos o que prometemos e aprofundemos essas caminhadas marcadas pela graça e pelo pecado, sem continuísmo. *Medellín*, mas também *Puebla* e *Santo Domingo* descrevem essa continuidade com rupturas em termos teológicos como «conversão», «criação nova», «opção pelos pobres» e «libertação». A Igreja «se evangeliza a si mesma» (EN 15) através da denúncia e da ruptura com o sistema que cria vítimas e do anúncio da Boa-Nova de um outro mundo que está se gestando no meio de nós.

Os delegados da V Conferência precisam ter clareza sobre os passos concretos que devem, podem e querem dar. A voz do povo está documentada, a interpretação da realidade está ao alcance de todos, a alteridade dos povos indígenas e dos afro-americanos está ameaçada, o grito dos pobres e dos migrantes está no ar.

4. Do eclesiocentrismo à centralidade do Reino

A comunidade missionária vive no interior da Igreja Povo de Deus, comunidade constituída por comunidades que vivem sua missão na luta pela vida a partir de sua fé. Essa missão não é uma entre muitas atividades da Igreja. Ela decorre de sua "natureza", que tem sua origem no envio do Filho e na missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai (cf. AG 2). Falar da Igreja significa falar de missão. A estrutura dessa Igreja-Missão é trinitária. Ela é "Povo de Deus", "Corpo do Senhor" e "Templo do Espírito Santo" (LG 17).

Por ser essencialmente missionária, a Igreja não vive para si. Ela não está nem se coloca no centro. Ela vive a serviço do Reino. Esse Reino é central para todas as suas atividades e reflexões. A meta da Igreja é o Reino de Deus (cf. LG 9). Ela é serva e testemunha do Reino. No Espírito Santo, é enviada para articular universalmente os povos numa grande "rede" (cf. Jo 21,11) de solidariedade. Do envio nascem comunidades pascais que tentam contextualizar a utopia do primeiro dia da nova criação. Das comunidades nasce o envio. A missão, com seus dois movimentos, a diástole do envio à periferia do mundo e a sístole que convoca, a partir dessa periferia, para a libertação do centro, é o coração da Igreja. Sob a senha do Reino, propõe um mundo sem periferia e sem centro.

Converter-se ao Reino é tarefa cotidiana dessa Igreja Povo de Deus. Suas realizações históricas necessitam permanentemente da "purificação", "inspiração" e "animação" do Espírito Santo, que é o pai dos pobres. Por isso, são pobres os sinais que marcam sua trajetória: o vazio, a abertura, a partilha, a ruptura, a caminhada, a cruz e a hóstia sagrada. O presépio e o sepulcro estão vazios; a porta do cenáculo está aberta, a genealogia, interrompida pelo Espírito. Essa Igreja não tem pátria nem cultura, nem é dona de verdades. Ela é serva, peregrina, hóspede, instrumento, sinal. Mas ela tem rumo. Quem nasce e renasce ao pé da cruz, na fuga e na peregrinação, desconfia dos brilhantes falsos dos vencedores.

A missão da Igreja se realiza com urgência escatológica. O anúncio do Reino através da realização do "novo mandamento" é uma ques-

tão urgente, de vida e morte. A missão não pode esperar para amanhã porque a vida não pode esperar. "A caridade de Cristo nos compele" (2Cor 5,14) a destruir as estruturas da morte, interromper a lógica dos sistemas e questionar a lentidão das burocracias. A vida é sempre para hoje. Os sinais de justiça são para já. O anúncio da esperança é para agora. E essa esperança não deve ser imaginada como progresso quantitativo, numa sociedade de classes. No horizonte da justiça e da esperança está uma sociedade que supera a divisão de classes sociais. O anúncio do Reino é historicamente relevante para além da história, portanto, escatológico.

5. Da supervisão à inculturação

Na lógica do Reino, «os pequenos», os que vivem do lado sombrio do mundo, são caminhos da verdade e porta da vida. Para eles, a comunidade missionária reserva sempre o melhor: o melhor tempo, o melhor vestido, o melhor espaço. As vítimas do anti-reino não são apenas os protagonistas e os destinatários do projeto de Deus; são lugar da epifania de Deus, por excelência. A questão social está estreitamente vinculada à questão da ortodoxia. Pecado significa indiferença diante da exploração dos pobres e do desprezo que sofrem. Neles, a Igreja reconhece «a imagem de seu Fundador pobre e sofredor» (LG 8c). No cristianismo, essa pobreza do próprio Deus tem muitos nomes: encarnação, cruz e eucaristia. «A pobreza é a verdadeira aparição divina da verdade.»[2] A partir da teologia latino-americana, faríamos um acréscimo: a pobreza vivida pelos pobres e diferentes, pelos que sofrem e pelos migrantes. Sobretudo os migrantes de hoje representam Jesus Cristo em seu despojamento radical. Eles são portadores do Evangelho do caminho. Uma Igreja a caminho é uma Igreja simples, transparente e pascal.

Com os pobres e os outros trabalhamos e convivemos com o culturalmente disponível. A solidariedade missionária se realiza através da inculturação concreta nos contextos. Não somos os supervisores do projeto de Deus nem das «obras sociais» que inspiramos. Meios sofisticados e lugares de comando são um contra-testemunho para a missão. A «supervisão», muitas vezes, nos afasta do chão e dos rostos concretos dos pobres. A eficácia missionária não está nos instrumentos utilizados nem na liderança em «nossas obras», mas na coerência entre a mensagem do Reino e sua contextualização, também através do nosso estilo de vida. Isso a reestruturação dos ministérios deve levar em conta. Entre todos os meios nunca deve faltar a partilha simbolicamente celebrada na Eucaristia. Ao repartir o pão, os discípulos de Emaús reconheceram

Jesus ressuscitado. Só o pão repartido vai saciar a fome do povo.

Na mística da militância missionária procuramos, a partir de gestos alternativos, brecar a lógica do sistema: contra a exclusão propomos a participação, contra a acumulação, a partilha, e contra a exploração, a gratuidade. Na gratuidade se concretiza nossa resistência contra essa lógica que substituiu o «penso, logo existo» (Descartes) pelo «pago, logo existo» (custo-benefício). A Igreja Povo de Deus nasceu na festa do Espírito Santo (Pentecostes) que é Deus no gesto do DOM. A gratuidade aponta para a possibilidade de um mundo para todos. Em Pentecostes, a comunidade missionária foi enviada ao mundo plural – na gratuidade e unidade plural do Espírito Santo.

Que Nossa Senhora, Maria Aparecida, nos acompanhe nessa caminhada missionária *inter gentes*! Imaculada Conceição, não de berço esplêndido; não nega as origens humildes de seu nascimento e de sua imagem, que é de barro cozido e escurecido pela longa permanência nas águas do rio. Desde as profundezas das águas da nossa realidade, do nosso imaginário e subconsciente, onde convivem pobreza e realeza, nos convoque e nos lembre que somos todos itinerantes a serviço do Reino!

Pablo SUESS

São Paulo, Brasil

Notas

[1] TAN, Jonathan Y. *Missio inter gentes. Towards a new paradigm in the mission theology of the Federation of Asian Bishops`Conferences (FABC*). In: *Mission Studies*, 21/1 (2004), p. 65-95, aqui p. 82ss.

[2] J. RATZINGER, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis, in: IDEM, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. 3.ª ed., Bad Tölz: Urfeld, 2003, 93-121, aqui 116.

O que está por trás da notificação sobre Jon Sobrino?

A Congregação para a Doutrina da Fé publicou, no dia 14 de março de 2007, a *Notificação sobre a obra do Pe. Jon Sobrino* com a intenção de «chamar a atenção para certas proposições que não são conforme à doutrina da Igreja». O que chama atenção neste documento é a recorrência de expressões do tipo: «apesar de o Autor afirmar que .... nem sempre se presta a devida atenção ...», «o Autor evidentemente não a nega, mas não a afirma com a devida clareza...»; «É verdade que o Autor afirma .... [mas] não se explica corretamente...». Este tipo de argumentação nos mostra que, se há problemas doutrinários nos livros de Jon Sobrino, estes não são tão explícitos ou tão graves. Isto fica claro na própria introdução do documento: «É verdade que, em certas ocasiões, as proposições errôneas se situam em contextos onde existem outras expressões que parecem contradizê-las [cf., por exemplo, a seguir, no n. 6], o que porém não permite justificá-las» (Notificação, n. 1).

Ora, a própria Notificação da Congregação da Doutrina da Fé diz que o autor apresenta argumentos teológicos que aparentemente contradizem o que ela chama de «proposições errôneas»; com isso reconhece que o autor não propõe nenhuma doutrina errada, mas que apresenta proposições que tomadas em si, sem relação com outras idéias que as contradizem ou relativizam, seriam errôneas. Mas, como Sobrino desenvolve a sua reflexão articulando, contrapondo e sintetizando diversos pensamentos – algumas que poderiam ser consideradas errôneas se fossem colocadas sozinhas –, não há muito sentido lógico nesta advertência.

Os livros de teologia, como de outras áreas de conhecimento, são feitos exatamente com desenvolvimento de argumentos que contrapõem uma idéia a outra e com sínteses novas que apresentam novas perspectivas para os seus leitores e interlocutores. Sem este tipo de raciocínio, não há desenvolvimento em nenhuma área de conhecimento. Por isso, as idéias não podem ser tomadas fora do contexto de contraposições, articulações e sínteses.

Nenhuma obra teórica, seja na área de teologia ou em outras, consegue expressar a sua tese e a sua argumentação de forma tão clara e definitiva que não deixe nenhuma margem para dúvidas ou críticas de que alguma idéia não está suficientemente explicitada.

Se levarmos a sério a exigência feita ao Sobrino, quase todos os teólogos e teólogas da Igreja Católica deveriam estar na lista dos advertidos, pois nenhuma obra teológica consegue ser tão completa e tão «ortodoxa» que não lhe possa ser imputada a crítica que «falta explicitar mais claramente...» ou «não afirma com devida clareza e força...». A única forma de não cair neste problema seria simplesmente copiar as conclusões dos grandes concílios, e também dos menores (para evitar qualquer problema) e os documentos da Igreja que tratam das questões dogmáticas e o próprio Catecismo da Igreja Católica (que foi citado na Notificação como um argumento de autoridade para criticar Sobrino).

Este raciocínio, se levado ao extremo, conduz a uma conclusão meio absurda de proibir ou evitar a publicação de qualquer obra de teologia e só permitir a publicação de manuais que resumissem os documentos do Vaticano. Mas, os manuais também poderiam ser advertidos por não terem feito o resumo de uma forma a deixar «explicitamente claro que...» ou coisas assim. Esta situação absurda mostra que a questão central não é esta.

Eu penso que a verdadeira razão desta advertência aparece na Nota Explicativa à Notificação, que foi publicada pela Congregação da Doutrina da Fé junto com a Notificação. A Nota diz, no início, que: «A preocupação com os mais simples e mais pobres foi, desde o início, um dos traços característicos da missão da Igreja». Assim pareceria que não haveria diferença fundamental entre a posição da Congregação para a Doutrina da Fé e a de Sobrino e dos setores da Igreja Católica que defendem a opção pelos pobres. Mas, o problema estaria na compreensão do que significa esta «preocupação com os mais pobres». Fazendo referência a *Mensagem para a Quaresma de 2006,* do papa Bento XVI, a Congregação diz que «a primeira pobreza dos pobres é não conhecer Cristo» e, por isso, a primeira e a principal missão da Igreja em

relação aos pobres é lhes apresentar o verdadeiro Cristo, aquele que foi a figura principal no «no plano divino de salvação pela entrega à morte do «Servo, o Justo' (Notificação, n. 10).

Para a Congregação, o problema primeiro do pobre não seria a fome e todas outras condições infra-humanas que decorrem da pobreza em uma sociedade capitalista, mas sim o não conhecer a Cristo e de não saber que ele foi enviado pelo Deus para sofrer e morrer na cruz para nos salvar da condenação que o próprio Deus nos imputaria.

Aqui temos um ponto fundamental que precisamos entender bem. Para o papa e a Congregação da Doutrina da Fé, o que caracteriza em primeiro lugar a pobreza não é questão econômica, mas é a falta conhecimento do Cristo. Sendo assim, uma pessoa rica que não conhecesse a Jesus também sofreria de uma pobreza fundamental. Com isso, não haveria mais uma diferença sociológica fundamental entre o pobre e o rico que não conhecem a Cristo. Ora, se a diferença social entre o pobre e rico não é mais significativa, como podemos fica a opção pelos pobres e a missão de nos preocupar com as questões de pobreza e com a vida dos pobres?

O verdadeiro problema que a obra de Sobrino suscita não é o fato de ele não ter explicitado com devida ênfase a divindade de Cristo, ou outras questões técnicas da teologia, mas ter assumido que o problema primeiro e primário do pobre é a fome, a morte antes do tempo. O que parece ser muito óbvio para quase toda a sociedade, afinal para todos – ou quase todos – a pobreza é uma questão econômica e social. Mais do que isto, Sobrino nos mostra que Jesus morreu na cruz, não porque Deus exigia o seu sacrifício, mas «por anunciar a esperança aos pobres e denunciar seus opressores».

Mas, porque a Congregação da Doutrina da Fé e o próprio Vaticano têm tanta dificuldade em ver que o sentido da palavra pobre é aquele que passa fome e não aquele que ainda não conheceu Cristo? Bastaria procurar em qualquer dicionário para ver que não há dúvida, em nenhum idioma, sobre o significado da palavra pobre. Isto nos leva à conclusão de que o problema não está no nível da compreensão da linguagem comum, mas em um outro plano. A minha hipótese é que eles não querem aceitar o sentido comum desta palavra porque isto implicaria em conseqüências teológicas e práticas que eles não desejam ou não estão de acordo. Devemos nos lembrar que, como diz a *Nota*, a Igreja sempre associou a sua missão com a preocupação pelos pobres. Afinal, a Bíblia, especialmente o Novo Testamento, está cheio de referência a isto. Como não se pode negar esta missão de ser solidário

com os pobres, ou, em uma frase mais tradicional, amar os pobres, uma alternativa é rediscutir o que se entende por pobreza.

Se assumirmos a visão de que a pobreza é uma questão de vida e morte no campo econômico e social, a Igreja Católica, a partir da sua fé, se torna uma entre outras instituições religiosas ou não que estão preocupadas com esta questão; por outro lado, se assumimos que o grande problema do pobre é que não conhece o verdadeiro Cristo, que só a Igreja Católica conheceria mais plenamente, a Igreja Católica se tornaria a principal instituição na grande tarefa de lutar contra a pobreza.

O que está por detrás da advertência a Jon Sobrino e também de uma boa parte das críticas à Teologia da Libertação como também das disputas que ocorrerá na V Conferência da Celam é a discussão sobre quem é o pobre porque isto afeta diretamente a compreensão do papel da Igreja Católica no mundo e da sua relação com o Reino de Deus. Parece-me que a Congregação da Doutrina da Fé está tentando produzir um novo sentido à palavra pobreza para que a Igreja Católica possa recuperar a importância, a influência e a centralidade que já teve no passado.

Se a primeira pobreza do pobre é não conhecer o verdadeiro Cristo, a Igreja Católica se tornaria a instituição mais importante na luta mundial contra a pobreza e a defesa da verdadeira doutrina contra teologias, como a do Sobrino, que não repetem a doutrina que o Vaticano considera a ortodoxa se tornaria uma tarefa vital.

Porém, se os pobres a quem devemos estar a serviço são pobres no sentido de «tive fome e me deste de comer» (Mt 25), a Igreja deve se ver como um instrumento para anunciar e revelar a presença de Deus no mundo e do seu Reino, lutando pela superação das injustiças e opressões para construirmos uma sociedade digna de ser chamada de humana.

Neste caso, a Igreja Católica, como também outras Igrejas cristãs, deve assumir uma postura de servidora, de aquela que se coloca ao serviço do Reino de Deus anunciando a boa-nova de libertação aos pobres, sendo solidária com pessoas e grupos marginalizados ou excluídos da sociedade, assim também com os trabalhadores e trabalhadoras desempregados, lutando pela defesa da dignidade e da vida de todos os seres humanos. O papa João Paulo II entendia que esta é a causa da Igreja «porque a considera como sua missão, seu serviço e como uma comprovação da sua fidelidade a Cristo, para assim ser verdadeiramente a 'Igreja dos pobres'» (Encíclica *Laborem Exercens*, n.8).

Nesta compreensão do pobre e da missão, a Igreja não reivindica o lugar central e o mais importante, mas se coloca humildemente a serviço do Reino de Deus, que é a razão da existência da própria Igreja. No serviço ao Reino, as comunidades cristãs devem ser sinais da presença amorosa de Deus no meio de nós, nas nossas lutas contra o pecado que contamina a vida das pessoas, as relações sociais e até as estruturas econômicas e sociais.

Quando anunciamos o amor de Deus à humanidade, defendo a dignidade e a vida das pessoas que são tratadas como infra-humanos, o mais importante não é a exatidão doutrinária, mas sim a capacidade de amar e de perdoar, de sentir compaixão e de viver solidariamente. Isto não quer dizer que a verdade não seja importante para o cristianismo e para teologia cristã. Mas não devemos nos esquecer que, como diz o apóstolo Paulo, a verdade que interessa a fé cristã é aquela que é «prisioneira da injustiça» (Rom 1,18) e não da imprecisão conceitual. A verdade que desmascara as injustiças do mundo e impele as pessoas de boa vontade a lutar para transformá-lo. Doutrinas religiosas ou teológicas que não nos movem para o amor e solidariedade não passam de sons vazios, por mais «ortodoxas» que elas possam ser.

Por isso, Jon Sobrino insiste tanto nos seus escritos que «enquanto a fé é um caminhar com uma práxis para descer da cruz as vítimas, a teologia é *intelectus amoris*», uma reflexão movida por amor para realizar historicamente o amor.

A Congregação da Doutrina da Fé pode criar um novo sentido à palavra pobre para se ver como a instituição mais importante no mundo, pode escrever documentos e notificações, mas o mundo não lhe ouvirá, pois nem conseguirá entender o que ela quer dizer. O que mundo realmente espera dos cristãos e das Igrejas cristãs é o testemunho de compaixão, amor, misericórdia e solidariedade para com pessoas mais pobres e vítimas de todas as formas de opressão.

Jung Mo SUNG

Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
da Universidade Metodista de São Paulo. É católico, leigo,
e autor de diversos livros sobre a relação entre teologia e economia.

O privilégio e o perigo do «lugar teológico» dos pobres na Igreja

Afirmações teológicas «perigosas» são absolutamente coerentes com a fidelidade à forma cristã da teologia. Como lembrou João Batista Metz, o próprio Jesus, na mesma linha dos profetas, além de ter feito um perigoso anuncio a respeito de quem seja Deus, de como Deus se revela e como Deus salva, tornou-se ele mesmo uma «memória perigosa» para a história da Igreja. Metz se dirigia a um cristianismo instalado no espírito burguês. Mas Jon Sobrino é um teólogo muito bem articulado do pensamento cristão que sobe dos clamores e das esperanças dos pobres desde a América Latina. Aqui a grande maioria da população é pobre, é cristã e em grande parte católica. Qual é a importância deste povo cristão, do seu conhecimento de fé sobre Deus, no conjunto da Igreja?

É claro que a pobreza lembra carência, necessidade, fome, doença, etc. A primeira pobreza é corporal, econômica. Ela se aprofunda nas relações sociais e institucionais: o pobre não tem peso, não tem importância, não é reconhecido em sua dignidade - somente, quanto muito, em sua carência. E se aprofunda ainda mais na dimensão espiritual: parece ter que carregar uma culpa por sua pobreza. Sentir-se longe de Deus porque se é pobre ou não crer em Deus quando não se é pobre, são experiências completamente diferentes, quase opostas, e não é justo aplainar como se fosse a mesma realidade. O próprio Jesus abordou de formas diferentes estas situações.

A tradição bíblica e cristã tem uma herança e uma memória clara sobre o lugar do pobre: é o aliado do Deus, que quer a sua vida, que o liberta do jugo. Os grandes momentos bíblicos testemunham esta aliança, desde Abel. Deus é o Altíssimo, mas habita com o humilde e o abatido (Cf Is. 57,15). Escolheu Israel porque era o menos numeroso entre os povos (Dt 7,7), e quando Israel se envaidece disso, Deus avisa

que elegeu também os egípcios, os «cushitas» e até os filhos de Canaã! Muito mais fácil é verificar esta decisão divina no modo de ser de Jesus, em suas parábolas: há uma clara posição em favor do pobre, do envergonhado, do oprimido. Os primeiros cristãos continuam a fazer esta experiência: Deus elege os humildes e os que «não são» e, nesse escândalo e nessa loucura, revela quem ele é e como pretende salvar (Cf 1Cor 1). Porque os pobres, que não têm poder, podem ser «perigosos»? Porque acabam por ser perseguidos e eventualmente martirizados, e com eles também seus profetas?

Há uma nudez e uma dureza na vida do pobre que acaba por deixar transparecer o que seja realmente o humano, o que é a verdade e a justiça. Seu olhar, sua palavra, é uma perturbação da ordem e uma ameaça ao poder. Os poderes de plantão administram os pobres de tal forma que estes não ponham em risco o poder estabelecido. Isso ocorre a Caim, ao Faraó, a Herodes, a Pilatos e aos Césares. Inclusive aos Césares «cristãos». Afinal, porque também na Igreja os pobres perturbam a ordem? Isso merece umas palavras com todo cuidado.

Antes do mais, convém perguntar: qual é o melhor lugar para ser espaço e mediação ou sacramento da revelação e da salvação divina? Onde Deus revela melhor o seu modo de ser? Como nos ensinava Christian Duquoc, mais decisivo do que perguntar pela essência divina é perguntar sobre o lugar desde onde Deus se revela! Ora, há um outro lugar que sempre pretendeu ser o espaço humano do divino, a mediação reveladora e salvadora, e este lugar é exatamente o oposto do lugar dos pobres. É o «lugar teológico do poder». A potência, quanto maior, mais revelaria a «onipotência» divina. Por isso Gengis Khan na China e o Faraó no Egito coincidem: são considerados filhos da divindade que está nos céus. Seu lugar de poder é o que mais se aproxima do poder celeste. No mundo cristão a «virada constantiniana» pode ser considerada o marco de introdução de uma tremenda ambigüidade na limpidez do evangelho: doravante o império, as suas espadas secular e espiritual, seu poder supremo, central, hierárquico, tentam ser a manifestação do divino também em âmbito cristão. Em luta ou aliança – como a de trono e altar – não muda a estrutura básica: o lugar teológico do poder. E quando está perdida a batalha do poder político, a «doutrina» pode tornar-se – como parece ter sido desde Pio IX – a exacerbação deste lugar teológico de poder.

Mas os pobres, que não têm poder, são reais, pensam, sentem, e oferecem experiências perigosas aos teólogos cristãos. Os hesicastas, ainda que propusessem um despojamento e uma vida pobre para chegar

à oração da quietude e da peregrinação com Jesus, foram considerados perigosos pelo poder imperial que os perseguiu sob o pretexto de desvio da fé. É que eles aceitaram a expressão popular da oração diante de ícones, a única riqueza a que os pobres se apegavam. Desencadeou-se a longa perseguição iconoclasta, promovida pelo poder imperial. A vitória dos pobres e dos hesicastas foi uma vitória sem poder, de pura paciência e resistência.

Na Igreja latina, enquanto os poderes davam suas cartas, as pobres se agregavam em movimentos «paupertários»: leigos, itinerantes, apostólicos. Voltavam às fontes evangélicas e se tornavam alternativas. E foram enquadrados ou perseguidos sistematicamente. Essa é uma das questões da simpatia popular pelos reformadores e da grande cisão da Europa cristã.

Na Igreja Católica, com a sensibilidade pastoral de muitos bispos que fizeram o concílio Vaticano II, a começar pelo próprio João XXIII, re-emergiu de forma aguda na metade do século XX, como um verdadeiro teste para a veracidade da Igreja, a questão dos pobres. Nunca se duvidou de duas coisas: que os pobres fossem sempre objetos da compaixão e dos cuidados, e que grupos de cristãos pudessem ser despojados e pobres, inclusive com votos jurídicos para tanto. Mas uma Igreja em que os pobres se sentissem «em casa», uma Igreja «de todos e especialmente dos pobres», conforme as palavras de João XXIII ao Concílio, isso abriu as portas para o sonho de uma «Igreja dos pobres». A expressão não é – ainda – latino-americana, é de bispos do Concílio e do Papa, e isso está bem documentado. Uma Igreja que voltasse para as fontes, que buscasse se atualizar no diálogo com a sociedade e com o pensamento contemporâneo, acabaria inevitavelmente por se colocar diante do perigoso teste da «Igreja dos pobres».

O que o Concílio deixou aberto mas pendente, como um desejo não alcançado, a Igreja dos países latino-americanos conseguiu a partir de um grande consenso entre bispos, teólogos, lideranças intelectuais: uma aliança com o povo exatamente quando os poderes políticos ditatoriais reprimiam os povos latino-americanos. A expressão «Povo de Deus» do Concílio ganhou carne e osso, e em diversas partes se chamou «Igreja Popular», tecida de Comunidades Eclesiais de Base, as CEBs, com os pobres como «sujeitos eclesiais» e não meros objetos de cuidados, e com «potencial evangelizador».

A prioridade pastoral que se chamou «opção preferencial pelos pobres», com a sua cristologia, se tornou o alvo dos novos iconoclastas.

O ícone destas comunidades eclesiais de base e do grande consenso em torno delas é justamente a «humanidade» do Filho de Deus, tal como apreciavam os hesicastas com o povo de seu tempo. Os iconoclastas precisam elevar Jesus à sua pureza divina, rompendo-lhe a face humana. Não mais na madeira, mas na doutrina. O humano é acusado de sociologia, de reducionismo. Quando chegou a sua vez de responder a estas inquietudes, Carlos Mesters, o nosso mestre biblista da leitura popular da Bíblia, disse que aceitava ser acusado de «aumentista» e não de reducionista: ele ajudava o povo inteiro a entrar na Bíblia e a se reconhecer participante do povo da Bíblia!

Por trás do mal-entendido com os teólogos está a questão do lugar dos pobres na Igreja, e, mais fundo ainda, o «lugar teológico» dos pobres. Para entender esta questão, convém, primeiro, lembrar o que seja um «lugar teológico»: depois da Reforma Protestante e do Concílio de Trento, desenvolveu-se uma série de critérios ou de referências que servissem de base segura para a fala teológica com responsabilidade e substância. Dois destes «lugares» ou também «materiais» com que se constrói o tratado teológico já vinha sendo claramente apontado pela escolástica medieval: 1. A Escritura; 2. A Tradição viva da Igreja. Acrescentaram-se cinco, decorrentes dos dois primeiros: 1. A fé da Igreja, chamado também «sentido da fé» dos fiéis; 2. Os Concílios e os Sínodos, ou seja, o magistério do colégio episcopal; 3. O magistério pontifício; 4.Os Padres da Igreja, ou seja, os que formaram o pensamento teológico da Igreja; 5. Os teólogos reconhecidos como tais. E, finalmente, mais três lugares alargavam o horizonte dos lugares teológicos: 1. A razão humana; 2. Os filósofos; 3. A história humana e suas lições. É tranqüilo o reconhecimento de que tais «lugares teológicos» podem ser enriquecidos e melhorados. O clássico dicionário de teologia fundamental publicado por Rino Fisichella, por exemplo, sugere que se incluam a liturgia, as Igrejas Locais. Os filósofos podem ser compreendidos hoje como «os sábios» das mais diferentes tradições. As «culturas» e as «religiões» também são percebidas hoje como possíveis lugares teológicos. É certo também que todos estes «lugares» precisam entrar em circularidade interpretativa, como em «círculo hermenêutico», interagindo e integrando-se num discernimento cada vez mais luminoso a respeito da revelação e da salvação.

O Concílio Vaticano II, falando dos «sinais dos tempos», acentuou decididamente a história e seus acontecimentos, bons ou trágicos, como um lugar teológico. A teologia latino-americana percebeu a história a partir «do seu reverso»(Gustavo Gutierrez), a partir daqueles que

não triunfam mas são sempre submetidos e explorados historicamente – os pobres. E percebeu que a história de Deus, a sua revelação e a sua salvação, está ligada biblicamente e evangelicamente a este reverso da história triunfante dos poderes políticos e econômicos. É o privilegio bíblico e evangélico do lugar teológico dos pobres. A partir deste lugar entende-se melhor, mais concretamente e mais universalmente, o que Deus revela em Cristo, o que quer da Igreja, como salva a humanidade.

a) Como nos casos contados por Jesus para justificar suas atitudes, é partindo da ovelha que está fora que se garante a inclusão de todos, é abraçando o pródigo perdido que se faz festa com todos, é recebendo os pecadores à mesa que se dá a vida por todos. O lugar do pobre é o lugar da universalidade, a partir de onde todos têm possibilidade de encontrar Deus, de entendê-lo e de receber salvação «universal». Por isso a prioridade pastoral que é a «opção preferencial pelos pobres» é a mais abrangente sem ser abstrata. A mera «opção por todos», sem passar pela prioridade do pobre, é suspeita de um universalismo do tipo como um pensador católico francês criticava no amor celibatário do clero: que às vezes diziam amar a todos para, de fato, não amar a ninguém concretamente! De fato, o universalismo abstrato dos grandes discursos frequentemente encobre interesses de quem está em outro lugar, o lugar do privilégio do poder, mas não pode confessá-lo, pois passaria a ser cínico diante do evangelho.

b) A partir do «lugar teológico dos pobres» se entende melhor quem é Cristo. O filho de Deus não só deu preferência aos mais necessitados de cura, de dignidade e de justiça, mas identificou-se com os pequeninos, de Belém à Cruz, e até o dia do juízo final, conforme Mt 25. Há uma grande tradição eclesial que identifica Cristo e o pobre. Mesmo como Senhor, ele é confessado a partir de sua condição despojada de servidor.

c) A partir do «lugar teológico dos pobres» se entende melhor quem é o ser humano: somos todos frágeis, flor de um dia, necessitados de socorro. Mas podemos descobrir neste «vazio» o nosso «não ser deste mundo». No entanto, esta mística antropológica é de novo um formalismo abstrato se realmente não parte da experiência concreta, de carne e osso, do pobre e do seu testemunho.

d) A partir do «lugar teológico dos pobres» se entende melhor a essência e a identidade da Igreja servidora, que é chamada a ser santa pelo amor e pelo serviço como foi o de Jesus ao lavar os pés, invertendo as hierarquias, as liturgias, e desvestindo-se do que não for serviço.

e) Finalmente, a partir do «lugar teológico dos pobres» se entende melhor quem é Deus, seu modo de atuar, de ser, e inclusive seus sentimentos e prioridades. «A glória maior é um Deus humilde», diz espantosamente Sto Agostinho, resumindo bem a revelação evangélica de Deus, o paradoxo da grandeza de Deus em quem é pequenino e suplicante. Por isso a prática da justiça para com o pobre e o indigente, segundo Jeremias é «conhecer» Deus (Cf Jr 22,16).

No caso da Notificação da Congregação para a Doutrina da Fé sobre a teologia de Jon Sobrino, a chave de compreensão está na Nota Explicativa que lhe segue, e justamente aí está seu calcanhar de Aquiles: de suas sete citações. quatro são dos documentos da mesma Congregação sobre a Teologia da Libertação na década de oitenta: a Notificação a Sobrino é, na verdade, mais um golpe na Teologia da Libertação. Os membros da Congregação romana sabem que a Teologia da Libertação está viva! Mas se torna quase incompreensível quando afirma que é grave deficiência metodológica que «a Igreja dos pobres seja o lugar eclesial da cristologia dando-lhe direção fundamental da mesma, esquecendo que só a fé apostólica que a Igreja transmite a todas as gerações é o único 'lugar eclesial' válido da cristologia como da teologia em geral» (nota explicativa 3). Esta contraposição entre «Igreja dos pobres» e «fé apostólica da Igreja», em favor da segunda e em detrimento da primeira, e afirmando que Sobrino (entenda-se «Teologia da Libertação») acentua a primeira em detrimento da segunda, não procede absolutamente: é condenar a própria tradição apostólica, é condenar João XXIII, condenar bispos conciliares, condenar o episcopado latino-americano, é criar uma esquizofrenia insustentável entre Igreja e pobres – a absoluta maioria dos católicos no Terceiro Mundo! - como se fossem entidades separadas e como se os pobres, que têm o sentido da fé, não façam parte da tradição apostólica que tem no magistério um ministério mas não uma absorção da tradição apostólica. É, finalmente, condenar as primeiras comunidades apostólicas – pobres - e é condenar Jesus à mesa com seus seguidores e seguidoras. Isso é incompreensível. Então a compreensão tem que buscar outras razões, outro lugar teológico, certamente menos «perigoso». Mas é ainda um lugar teológico cristão?

Luiz Carlos SUSIN

Porto Alegre, Brasil

O desafio de uma cristologia em chave pluralista

Introdução

No primeiro número de 2007 da revista internacional de teologia, *Concilium*, o teólogo brasileiro, Luiz Carlos Susin, menciona o «matrimônio fecundo» que une hoje a teologia da libertação (TdL) com a teologia do pluralismo religioso. São duas teologias que se empenham por responder a dois desafios fundamentais no tempo atual: a responsabilidade global em favor da justiça social, de defesa da integridade da criação, e o respeito à diversidade das religiões. Os teólogos da libertação foram se dando conta nos últimos anos que a tarefa libertadora deve ser compartilhada não só a nível intercultural, mas também inter-religioso, e esta consciência foi disponibilizando seus interlocutores para o exercício essencial de fecundação mútua com outras nuances de reflexão teológica, que acentuam, em particular, a realidade positiva da compreensão do pluralismo religioso.

Firma-se em segmentos importantes da reflexão teológica contemporânea a consciência de que o pluralismo emerge como um novo paradigma, provocando uma mudança substantiva na forma corrente de reflexão teológica, e questionando parâmetros até então inquestionáveis, entre os quais aqueles que envolvem as questões da unicidade e universalidade de Jesus Cristo. Neste particular há importantes traços de proximidade entre segmentos da teologia da libertação com expoentes da teologia do pluralismo religioso. Trata-se do desafio essencial de captar a condição específica de Jesus no horizonte do pluralismo religioso.

Em favor de uma cristologia narrativa

A reflexão teológica que viceja no terceiro mundo, seja na América Latina, Ásia ou África, brota de uma perspectiva comum: de retomada de uma cristologia narrativa, que parte da dinâmica histórica de Jesus de Nazaré, de sua espiritualidade judaica e de sua paixão intensa pela causa do reino de Deus, núcleo essencial de sua mensagem. Partilha-se a convicção de que «o humano é aqui, efetivamente, a *medida* (...) *na qual* aparece o divino, porque não existe nenhum acesso a Deus fora de suas manifestações criadas»[1]. A atenção volta-se para a existência humana de Jesus e sua profunda relação com o mistério de Deus, por ele tratado carinhosamente como *Abba*, ou seja «papai», o nome familiar com que as crianças e adultos no tempo de Jesus referiam-se aos pais.

Não há como captar diretamente a consciência que Jesus tinha de si mesmo. São poucos e residuais os indícios a respeito. A ela só temos acesso indiretamente, como lembrou Schillebeeckx, mediante o seu anúncio do Reino e o modo de sua existência: a convocação ao seguimento, a proximidade ao mundo dos pobres e a simbologia que anima suas palavras[2]. O evento mesmo de Jesus é inacessível, o que dele sabemos é fruto de uma «seleção interpretativa» da comunidade cristã, que traduz para a posteridade o modo como ele era «percebido» e «recordado»[3]. É esta mesma comunidade cristã que, depois da morte de Jesus vai aplicar a ele determinados títulos, como os de «Filho de Deus» ou «Filho». São títulos que traduzem uma «identificação cristã» de Jesus de Nazaré, mas ele mesmo nunca falou de si desta forma[4]. Quando a comunidade cristã aplica a Jesus o titulo de «Filho de Deus», o seu significado é explicitamente funcional e não ontológico, em linha de continuidade com o sentido presente no Primeiro Testamento: mais do que explicar a estrutura do ser de Jesus, o que se busca é compreender o seu significado e papel na história da salvação[5]. A cristologia que o Segundo Testamento apresenta, sobretudo os sinóticos, é uma cristologia «a partir de baixo», que brota do encontro e da recordação de Jesus, visto como «o profeta da proximidade da soberania divina». A mudança de perspectiva se acena posteriormente, depois do Concílio de Nicéia (325), quando com base no modelo cristológico joanino firma-se uma cristologia descendente, e que se torna norma para as igrejas cristãs[6].

Tanto a teologia da libertação como a teologia do pluralismo religioso buscam resgatar a «experiência de Jesus» relatada no Segundo Testamento, do «Mistério de Jesus», que é fonte de vida, mas que ficou embaçado na «teia das nuvens metafísicas» da cristologia tradicional. Mais do que uma «mensagem na qual se deve crer», o cristianismo é

sobretudo «uma experiência de fé que se torna mensagem». É o «evento Jesus» que está na base desta experiência de fé, e que suscitou diversos testemunhos e diversas linguagens. A pluralidade desta dinâmica interpretativa não pode ser abafada por uma visão que se pretenda hegemônica e excludente. Há que resguardar, como mostrou Dupuis, o direito a «distintas percepções» da mesma fé em contextos diversificados.

A cristologia pluralista na teologia da libertação

O trabalho de revisão hermenêutica da cristologia em chave pluralista não constitui tarefa fácil e isenta de riscos, como bem lembrou José Maria Vigil em artigo sobre o tema[7]. É uma tarefa delicada pelo fato de levar a uma reinterpretação do núcleo do dogma cristológico, elaborado nos Concílios de Nicéia (325), Éfeso (431) e Calcedônia (451). A cristologia pluralista tem como objetivo rever o exclusivismo cristocêntrico e sua perspectiva cristomonista, sem porém desvalorizar ou apagar a singularidade da perspectiva interna da fé cristã, segundo a qual Jesus Cristo permanece normativo para a «apropriação cristã da realidade última». Porém, em razão da necessidade de uma avaliação mais positiva do pluralismo religioso, firma-se uma posição que defende a não constitutividade de Jesus para a salvação, na medida em que Deus no seu mistério infinito pode servir-se de outras mediações religiosas como instrumentos de sua ação salvífica[8]. Para defender o valor do pluralismo religioso, entendido como um pluralismo de direito ou princípio, e reconhecer a presença universal de Deus na criação, esta nova abordagem questiona o nexo causal que se estabeleceu na tradição cristã entre Jesus de Nazaré e a salvação, bem como a vinculação de toda a dinâmica da graça de Deus à realidade de Jesus Cristo. É uma interpretação que em nada prejudica «o compromisso do cristão com o que experiencia ter Deus feito em Jesus». Ela visa, sim, resguardar a «lógica do infinito amor de Deus», e também honrar a singularidade, a irredutibilidade e irrevogabilidade das outras tradições religiosas.

Apesar de algumas intuições ou sinais que apontem nesse sentido, não se pode falar ainda de uma cristologia pluralista da libertação. Na verdade, como indicou Vigil, a teologia da libertação mais clássica «tem sido construída sobre o paradigma do inclusivismo/cristocentrismo»[9]. O trabalho coletivo em favor da elaboração de uma teologia da libertação pluralista é relativamente recente, e fruto de uma importante iniciativa da Comissão Teológica Latino-Americana da ASETT, iniciada com a produção de uma série de livros, sendo o primeiro titulo publicado em 2003: *Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso*

à teologia da libertação. Indícios de uma abertura cristológica podem ser reconhecidos nos trabalhos de três autores da teologia da libertação, embora outros nomes também pudessem ser aqui mencionados.

Há que inicialmente relacionar o nome de Jon Sobrino, e a sua proposta – que é também de outros autores da TdL – de uma cristologia que retome o fôlego de sua historicidade: que volte ao Jesus histórico e ao seu apelo fundamental do reino de Deus. Um traço importante de sua proposta cristológica é a recuperação da relacionalidade de Jesus. Em linha de sintonia com importantes autores da teologia cristã do pluralismo religioso, como Jacques Dupuis e Roger Haight, o teólogo salvadorenho assinala a impropriedade de uma cristologia que absolutize o Cristo e o destaque de sua essencial relação com o Pai e o Espírito dentro da Trindade. O risco que ele aponta em tal cristologia é o de absolutizar o mediador e esquecer ou ignorar a mediação, ou seja, sua relacionalidade constitutiva com o reino de Deus e do Deus do reino. O autor sublinha que nada é mais temerário para a América Latina do que um Cristo sem reino. A seu ver, um Cristo sem reino, é um Cristo sem a provocação essencial de sua mediação, do apelo profético da vontade do Pai e das exigências do Espírito; um Cristo que acaba sendo «reconciliador». E a América Latina sofreu as conseqüências de uma fé nesse Cristo desmediatizado: «séculos de fé em Cristo não foram capazes de enfrentar a miséria da realidade nem sequer de suspeitar que, neste continente, há algo de escandaloso na coexistência entre miséria injusta e fé cristã»[10]. Esta volta ao Jesus histórico e a tomada de consciência de sua relacionalidade provocaram a emergência de uma «hermenêutica da práxis», que é traço distintivo da TdL: não há como aproximar-se adequadamente de Jesus de Nazaré senão na pratica de seu seguimento.

A recuperação desta «simbólica trinitária», relacional, tem um importante impacto na questão do pluralismo religioso. Em primeiro lugar, é uma simbólica que resgata um distintivo traço de imanência do cristianismo, dos mais «misteriosos», como já lembrou o teólogo Adolphe Gesché, ou seja: a preservação da distancia entre Deus e nós. Nada mais problemático do que um cristianismo que absolutizasse Cristo, apagando ou ocultando o mistério da inacessibilidade do Deus sempre maior, e a dinâmica essencial de seu projeto que é o de nos reenviar ao Pai e à dinâmica de seu Reino[11]. Em segundo lugar, é uma simbólica que abre espaço para a acolhida da diversidade. Ao se revelar na particularidade de Jesus, Deus não absolutiza esta particularidade, não abole a dinâmica da diferença, mas indica que, «ao contrario, nenhuma

particularidade histórica é absoluta, e que em virtude desta relatividade, Deus pode ser alcançado na nossa história real»[12].

Um segundo nome que pode ser lembrado aqui é Leonardo Boff e sua iniciativa em favor de uma cristologia do Cristo cósmico[13]. Sua intenção é buscar uma adequada resposta teológica nesse tempo de globalização e pluralismo religioso, onde o desafio do diálogo com as culturas e religiões torna-se cada vez mais imperativo. O autor encontra na reflexão sobre o Cristo cósmico uma categoria teológica essencial para situar o cristianismo em perspectiva de abertura às outras religiões, resguardando a dinâmica da auto-manifestação gratuita e progressiva do mistério de Deus. Em linha de sintonia com autores como Panikkar e Amaladoss, Boff busca recuperar a dimensão crística enraizada em todo ser humano e o exercício de sua expressão em outras figuras religiosas, além de Jesus. Para Boff, o Jesus histórico participa deste elemento crístico que habita toda a criação, mas não exaure todas as suas possibilidades: «o crístico pode emergir em outras figuras. Em verdade, emerge em cada pessoa humana, em todos os organismos vivos, em cada ser do universo, na matéria, no mundo subatômico, nas energias primordiais. O crístico encontra-se na raiz de todo ser»[14].

Em artigo singular sobre esta problemática, o teólogo indiano, Michael Amaladoss havia trabalhado o tema do pluralismo das religiões e o significado de Cristo. Também tinha acentuado esta dimensão mais ampla do mistério de Cristo, expressa na conhecida frase: «Jesus é Cristo, mas Cristo é mais do que Jesus». Sua reflexão cristológica indicava que só se pode falar em plenitude de Cristo, quando se inclui «todas as manifestações de Deus na história, não apenas as realizadas em Jesus», ou seja, quando se acolhe todas as riquezas que Deus comunicou ao mundo, que também estão presentes e vivas nas outras tradições religiosas[15]. Para Amaladoss, a conversão de Jesus no Cristo é processual e envolve a dinâmica viva da história da salvação.

Um terceiro nome que pode ser apontado é o de José Maria Vigil. Embora não tenha uma reflexão tão sistematizada sobre o tema da cristologia como os dois outros autores apontados anteriormente, ele vem tocando nesta questão em muitos de seus trabalhos sobre o tema da teologia pluralista das religiões. O autor vê na questão cristológica o *punctum dolens* de toda a problemática enfrentada pela teologia do pluralismo religioso. Não é fortuito perceber que nas recentes notificações da Congregação para a Doutrina da Fé, envolvendo os teólogos Jacques Dupuis, Roger Haight e Jon Sobrino, a questão cristológica está no

cerne das dificuldades sinalizadas. Vigil sublinha que o problema não se encontra no Jesus como vem narrado nos evangelhos, mas na imagem do Cristo que se desdobra na elaboração do dogma cristológico[16]. Sua reflexão vai no sentido da revisão do «exclusivismo cristocêntrico que se esconde na usual interpretação do inclusivismo». E para a sua proposta pluralista segue particularmente a pista aberta por John Hick. Com a ajuda deste teólogo da tradição presbiteriana, Vigil reconhece a importância do reexame do «núcleo dogmático» elaborado pelos quatro primeiros concílios da igreja cristã e, em particular, o relato tradicional da encarnação, que provocou efeitos colaterais problemáticos na realidade histórica, entre os quais o anti-semitismo cristão, a subordinação social das mulheres e o arrogante complexo de superioridade do cristianismo.

No desenvolvimento de sua hipótese pluralista, Jonh Hick levanta uma importante questão para as futuras investigações teológicas envolvendo a temática da diversidade religiosa. Ele aborda a questão da centralidade do Real, entendido como o «símbolo último do Todo», como fonte e fundamento de tudo. Este conceito de Real para Hick se aproxima do conceito de Deidade (*Gotheit*) de Mestre Eckhart, que está para além do Deus das criaturas (*Got*), das «pessoas de Deus»; do conceito de Presença Espiritual, defendido por Paul Tillich, e também do conceito de Infinito *(Eyn Sof)* da mística judaica, ou do «Deus absoluto» da mística islâmica, que é distinto do Deus das crenças. Dele não se pode dizer que é pessoal ou impessoal, que é substância ou processo, um só ou muitos, masculino ou feminino. Sua realidade em si não pode ser descrita, mas apenas a forma como vem pensada e experimentada em termos humanos, que são sempre contingenciais. Outros autores, além de Hick, estão optando por este termo para designar o horizonte último, na medida em que apresenta um maior poder de universalidade. É o caso de Panikkar, que opta hoje por definir a mística como a «experiência da realidade última»[17].

Faustino Teixeira

PPCIR/UFJF

Notas

[1] Edward SCHILLEBEECKX. *Gesù, la storia di un vivente*. Brescia: Queriniana, 1976, p. 635.

[2] Ibidem, pp. 47-48.

[3] Ibidem, p. 48 e James D.G.DUNN. *Gli albori del cristianesimo. La memória di Gesù*. Brescia:

Paideia, 2006, p. 146 (Fede e Gesù storico).

[4] Edward SCHILLEBEECKX. *Gesù, la storia di un vivente*, p. 264.

[5] Jacques DUPUIS. Introduzione alla cristologia. 3 ed. Casale Monferrato: Piemme, 1996, p. 32.

[6] Edward SCHILLEBEECKX. *Gesù, la storia di un vivente*, pp. 606-607. Este autor assinala que outras perspectivas cristológicas permaneceram inexploradas em razão da ênfase dada à cristologia joanina. Busca-se hoje recuperar traços de cristologias, como a cristologia narrativa de Jesus Servo de Deus, que permite recuperar outras terminologias como a da «entronização": de Jesus entronizado como Filho de Deus no sentido do Primeiro Testamento: cf. Claude GEFFRÉ. *Crer e interpretar*. Petrópolis: Vozes, 2004, pp. 221-222. Como mostrou Hans Küng, as primeiras comunidades judaico-cristãs elaboraram cristologias «a partir de baixo", acentuando traços reais, proféticos e sacerdotais de Jesus, mas logo foram ignoradas, desprezadas e mesmo consideradas heréticas, na medida em que não se adequavam aos «desenvolvimentos da sempre mais elevada e complicada cristologia helenista – dos cristãos de proveniência pagã e de formação clássica": Hans KÜNG. *Cristianesimo*. Milano: Rizzoli, 1997, p. 111. Conforme Küng, a cristologia começou modestamente «a partir de baixo", com base na «perspectiva dos discípulos judeus de Jesus: não com elevadas especulações metafísicas, mas com o interrogativo: ´Quem é este?`(Mc 4,41)": *ibidem*, p. 112.

[7] José Maria VIGIL. *Cristologia da libertação e pluralismo religioso*. In: Luiza E. TOMITA & Marcelo BARROS & José Maria VIGIL (Orgs.) *Pluralismo e libertação. Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 161.

[8] Roger HAIGHT. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 464 e 472.

[9] José Maria VIGIL. *Loc. cit*., p. 164.

[10] Jon SOBRINO. *Jesus, o libertador.* Petrópolis: Vozes, 1994, p. 34.

[11] Adolphe GESCHÉ. *O cristianismo e as religiões*. In: Faustino TEIXEIRA (Org). Diálogo de pássaros. São Paulo: Paulinas, 1993, pp. 52-57.

[12] Christian DUQUOC. *Un dio diverso*. 2 ed. Brescia: Queriniana, 1985, p. 137.

[13] Leonardo BOFF. Il *Cristo cósmico è piú grande di Gesù di Nazaret?* Concilium, v. 43, n. 1, 2007, pp. 74-83; Id. *O evangelho do Cristo cósmico*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

[14] Leonardo BOFF. *Il Cristo cósmico è piú grande...*, p. 81.

[15] Michael AMALADOSS. *O pluralismo das religiões e o significado de Cristo*. In: Faustino TEIXEIRA (Org). Diálogo de pássaros. Op.cit., pp. 101 e 103. Também para Panikkar, o Cristo não pode ser completamente identificado com Jesus. É verdade que os cristãos encontram o Cristo através de Jesus, mas Cristo permanece um mistério escondido também para os cristãos, que são permanentemente desafiados a buscar as manifestações «cristofânicas", de união do divino, humano e cósmico, nas sendas da realidade: cf. Raimundo PANIKKAR. Cristofania. Bologna, EDB, 1994.

[16] José Maria VIGIL. *Il paradigma pluralista e i compiti della teologia*. Concilium, v. 43, n. 1, 2007, p. 46. Ver ainda: Id. *Teologia do pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006, pp. 179-229; id. *Cristologia da libertação e pluralismo religioso*. In: Luiza E. TOMITA & Marcelo BARROS & José Maria VIGIL (Orgs.) Pluralismo e libertação, pp. 161-170.

[17] Raimundo PANIKKAR. *L´esperienza della vita. La mística*. Milano: Jaca Book, 2005, pp. 59, 63 e 73. Para a hipótese pluralista de Hikc e sua reflexão sobre o Real cf. John HICK. *Teologia cristã e pluralismo religioso. O arco-íris das religiões*. São Paulo: Attar, 2005, pp. 33-55.

Consideraciones sobre la Notificación

Lo primero que quisiera comentar positivamente es que se trata de una notificación y no de una condena. Es decir que se advierte a los fieles sobre esos aspectos, pero no se toma ninguna medida sobre el autor. Éste es un paso muy positivo, que esperamos se mantenga. Hemos escrito repetidamente que en eso debería consistir el papel de la Congregación, fuera de casos en los que se incurra en herejías evidentes o afirmaciones que contradicen abiertamente a la fe de la Iglesia, lo que obviamente no es el caso. Por eso nos congratulamos de que el cauce escogido sea precisamente una notificación.

Como notificación que es de un órgano autorizado de la Iglesia a la que pertenezco, le reconozco su autoridad y la acato, como entendemos que lo ha hecho el autor.

Pero, puesto que la notificación cita y comenta textos de Sobrino, sí parece pertinente opinar sobre su exégesis y hermenéutica. Opinamos pacíficamente, sin ánimo de ofender sino con el propósito de que, oyendo otras voces, se tengan otros elementos de juicio.

El *punto previo* es que las exégesis neotestamentarias y las interpretaciones teológicas de Sobrino a las que se refiere la notificación no son novedades del autor sino que son más bien exégesis e interpretaciones bastante extendidas y que circulan libremente entre la comunidad teológica y en libros de cristología. No son, por supuesto, las únicas; también circulan las que expresa la Notificación. Pero, si es cierto lo que decimos, la Notificación estaría afirmando que gran parte del material

exegético y cristológico que circula es o peligroso para la fe o positivamente erróneo. Este juicio tan generalizado de la Congregación de la Fe parecería en principio temerario: ¿es posible que tanta gente estudiosa, más aún experta, de buena voluntad y sinceros creyentes estén equivocados sin tener conciencia de ello? ¿No se aplicaría aquí el dicho: *qui nimis probat, nihil probat*? Ahora bien, si esas opiniones no contradicen la fe de la Iglesia sino que la expresan de otro modo, la Notificación estaría canonizando una manera de hacer teología y estaría expresando graves reservas sobre otros modos de llevarla a cabo. Ese proceder no parecería muy católico.

Este punto me parece muy digno de consideración cuando, siguiendo al Vaticano II, tratamos de que la Iglesia católica se exprese realmente como católica. El Concilio puso las bases para que existieran Iglesias católicas africanas, asiáticas y latinoamericanas, en comunión entre sí y con las Iglesias occidentales y por supuesto con el centro de comunión que es el Papa. Cada una de estas Iglesias tendría que desarrollar su propia teología teniendo en cuenta el desarrollo dogmático pero no menos la novedad que significa para la expresión de la fe cristiana el verterla a esas culturas.

Siempre es oportuno recordarlo, porque tiende a olvidarse, que el único evangelio de Jesucristo nos es trasmitido según cuatro versiones. No se puede canonizar a una y medir a las otras tres por el rasero de la escogida. Del mismos modo, la única Iglesia de Jesucristo subsiste desde los tiempos neotestamentarios en modelos distintos: por lo menos el judeocristianismo de Jerusalén, la Iglesia de «cristianos» de Antioquia y las Iglesias paulinas, y las comunidades del discípulo amado. No se puede canonizar un modelo y juzgar a los demás por él. Si no se puede canonizar un evangelio ni un modelo neotestamentario de Iglesia, mucho menos una determinada teología, que es en todo caso algo derivado y ligado a un contexto, y tomarla como patrón, para con ella juzgar a las demás.

Sin darse cuenta se puede estar canonizando la teología europea y, más restringidamente una teología europea que no concede una importancia sistemática a aspectos desarrollados por el Concilio como son la interpretación de los signos de los tiempos, el Espíritu derramado en la Pascua que mueve a la humanidad, de lo que la Iglesia es sacramento, y a Jesús de Nazaret, el de los evangelios, en cuanto que revela quién es Dios y quién es el ser humano y su mutua relación, ya que el ser humano es creado en orden a constituirse en hijo en el Hijo.

El *segundo punto* es que, como la Notificación misma reconoce, Sobrino en muchas otras partes de los mismos libros examinados dice otras cosas distintas o aun contrarias. Vamos a poner algunos ejemplos.

Si confiesa sin ambages repetidamente la divinidad de Jesús ¿es justo inferir lo contrario? La ley de coherencia pide interpretar una afirmación respecto del conjunto de afirmaciones sobre ese mismo tema. Lo más que podrían llegar a decir es que alguna vez se expresa de modo impreciso; pero no parece una inferencia justa afirmar que presenta notables discrepancias con la fe de la Iglesia o -menos aún, pues tiene afirmaciones explícitas en contra- que el desarrollo dogmático ha llegado a la afirmación de la divinidad de Jesús sin continuidad clara con el Nuevo Testamento.

Ahora bien, asentado que Sobrino confiesa la divinidad de Jesús, también es justo que los autores de la Notificación reconozcan que para la teología tiene sentido que el Nuevo Testamento, apenas hable de Jesús como Dios y hable abundantísimamente de Jesús como Hijo de Dios. Según este uso primordial, es más denso y diciente decir que Jesús es el Hijo de Dios que decir que es Dios Hijo. Tiene sentido que cuando se plantee la pregunta de en qué sentido lo es, se afirme con el Nuevo Testamento que es el Hijo único, más aún que se afirme con Nicea que es Dios de Dios. Nicea es muy actual porque hoy vuelve a decirse (casi habría que decir que está de moda decir) que Jesús es hijo de Dios como todos nosotros, cosa que obviamente está en contradicción con la fe de la Iglesia (y también con lo que expresa Sobrino) y por eso los concilios cristológicos siguen siendo norma de nuestra fe. Pero cuando se está en pacífica posesión de la fe, hay que volver a insistir que es muy pertinente insistir, como hace Sobrino, en que Jesús es Hijo de Dios y en su relación constante y única con él, y es fundamental centrarnos en eso porque ha venido a introducirnos en esa relación.

Lo mismo podemos decir en el dilema que establece la Notificación entre «*exemplum* y *sacramentum* (don)» para explicar el valor de la muerte de Jesús. Citemos, por ejemplo, un texto de Sobrino donde ambos conceptos se subsumen afirmándose simultáneamente: «ese crucificado ha vivido humanamente, con amor, y entonces la cruz es la expresión radical de la entrega de Jesús a lo largo de la vida, y de ahí que también, y sobre todo, esa vida de Jesús en sí misma pueda ser ofrecida como salvación (…) La ejemplaridad invitante de Jesús ('fijos los ojos en Jesús') es soteriología histórica eficaz» (*La fe*… 430). Para Sobrino la eficacia proviene de la entrega (don) y en definitiva del amor. ¿No es eso lo que

afirma el párrafo de Trento citado en la Notificación según el cual la eficacia salvadora deriva: «por la excesiva caridad con que nos amó»? ¿Es posible llegar más allá de esta afirmación medular, que Sobrino comparte? ¿No se subsumen en ésta las demás afirmaciones de escuela, que no dicen más sino mucho menos y confusamente?

Otro tanto podríamos decir de su interpretación de los concilios cristológicos. Creemos no sólo que la valoración que hace de ellos es muy elevada, sino que saca de ellos cosas muy pertinentes que no suelen extraer otros autores, y en este sentido hace ver más que otros su pertinencia.

Ahora bien, complementariamente, ¿qué autor no deja de notar lo que él les achaca de abstracción y ahistoricidad? Todavía le faltó decir mucho más: su olvido de los evangelios. Que estas omisiones sean muy explicables y que, aun con ellas su legado sea imprescindible para nuestra fe actual, ningún católico lo niega y desde luego no lo niega Sobrino. Pero, ¿no es crucial exponer las deficiencias por lo que él mismo insiste: porque propician el olvido de la humanidad concreta de Jesús (que es el Camino que conduce a la vida) y de la actual humanidad doliente (sin cuya solidaridad eficaz no nos salvamos)?

Más nos llenan de estupor las afirmaciones en torno al Reino. ¿Cómo se puede decir que es erróneo afirmar que el mediador «remite a algo que es distinto de él mismo»? En el Reino ¿no entra Dios (en el sentido bíblico del Padre) y los demás seres humanos y en ellos la creación? ¿No es obvio que el mediador remite a algo relativamente distinto de él, en cuanto que él, obviamente, entra en el Reino, cosa que afirma Sobrino, pero el Reino no se reduce a él? ¿No dice eso mismo la Notificación al afirmar a renglón seguido: «Jesucristo y el Reino en un cierto sentido se identifican»? Si en cierto modo se identifican, sólo se identifican en cierto modo, es decir que en cierto modo no se identifican.

¿No es cierto que al reducir el Reino al Mediador, se reduce, es decir se achica, al mismo Mediador, que vivió constantemente referido a su Padre y a los demás? ¿No es cierto que así se recae en el pietismo, en contra de la voluntad del propio Salvador, que no quiso que Magdalena se quedara a sus pies sino que la envió a sus discípulos, como envió a éstos a proseguir la misma misión que el Padre le encomendara? ¿No es el propio Señor, que atrae a sí, el que envía al mundo a proclamar el Reino que ha llegado en ciernes en Jesús?

El *punto tercero* que queremos destacar es el de los pobres y más en concreto la Iglesia de los pobres como lugar epistemológico. Este punto, a diferencia de los anteriores, sí es característico de Sobrino, aunque obviamente no sólo de él sino de gran parte de la teología latinoamericana, y refluye sobre los anteriores, ya que es una perspectiva sistemática.

Hablando de hermenéutica de sus textos, no veo cómo pueden interpretar la Iglesia de los pobres, la misma de la que habló Juan XXIII y que para él debía constituir un eje del Concilio, como una Iglesia distinta de la Iglesia, en vez de verla como una nota de la Iglesia, si el Evangelio y el Reino son de los pobres y por tanto los pobres que hayan escuchado esa bienaventuranza y hayan creído en ella constituyen el corazón del pueblo de Dios. Los pobres evidentemente se sienten dentro de la Iglesia y no pretenden hacerle la competencia a los distintos ministerios ni carismas. Tampoco la Iglesia de los pobres, entendida como una insistencia dentro de la única Iglesia. Ahora bien, la Iglesia de los pobres es una instancia que con su misma presencia pregunta sin cesar a todo el pueblo de Dios (pregunta que recae también sobre los mismos pobres) por el encargo primigenio de atender a los pobres, «sacramentos» del Señor en cuanto la relación con ellos es con el mismo Señor y decide la suerte eterna.

¿Cómo se puede negar que los evangelios, leídos en el seno de la única Iglesia y por tanto en el seno de la Tradición, se abren con una limpidez y trascendencia inusitada, leídos desde los pobres con espíritu y más aún con ellos? ¿Qué tiene en contra de la fe de la Iglesia afirmar que, por tanto, hacer teología desde el compromiso evangélico con ellos ayuda a mantener la trascendencia evangélica de la teología?

El teólogo no es un especialista sino un experto, es decir una persona de fe, fe vivida en la comunidad eclesial. Si el teólogo tiene que estar inserto en ella, ¿qué lugar de ella más privilegiado que el de los pobres con espíritu, es decir los pobres que han recibido la bienaventuranza de los pobres y se esfuerzan en vivir agradecidamente desde ella?

En la nota explicativa se echa de ver que los autores tal vez no capten la diferencia entre afirmar temáticamente lo que ellos dicen acerca de los pobres, y que los pobres sean perspectiva para enfocarlo todo. No obviamente la única perspectiva, pero sí una perspectiva imprescindible. Si sólo es una afirmación que se hace en el lugar que toca, que es cuando se habla de la ética en la sección de ética social, uno puede

vivir la mayor parte del tiempo despreocupado de los pobres. Si es una perspectiva, siempre los tiene en cuenta y no puede vivir tranquilo en esta situación de pecado.

Es evidente para cualquiera que lea a Sobrino que ésta es una perspectiva de fondo, y por eso su teología inquieta. Pero inquieta más porque esa perspectiva no unilateraliza a las demás sino al contrario lleva a destacar cuestiones que aparecen en las fuentes y que sin esa perspectiva tienden a ser pasadas por alto.

Por eso no sin razón pueden temer muchos que lean la Notificación que en el fondo tal vez inconscientemente se quiera neutralizar esta carga cuestionadora de este tipo de teología, que sin embargo es tan saludable para la Iglesia y para la teología.

Recuerdo que hace muchos años me decía Jon Sobrino que mientras la Iglesia siga considerando el Evangelio como la fuente de la vida de la Iglesia y concretamente de la teología, los que estuvieran en desacuerdo con la Teología de la Liberación no iban a poder condenarla por la voluntad absoluta de anclarla en el Evangelio. Es claro que la voluntad nunca equivale del todo a la realización. Pero sí dice una dirección vital raigalmente ortodoxa. Creemos que por eso no lo han condenado, aunque hayan hecho inferencias sobre afirmaciones soyas que dicen que dan pie a interpretaciones erróneas. Inferencias discutibles, como las afirmaciones del autor, que no pretende sustituir ni a las fuentes ni al Magisterio.

Pedro TRIGO

Centro Gumilla e ITER, Caracas, Venezuela

Cristologías contingentes

Me llamó la atención leer en el primer volumen de la cristología de Jon Sobrino, ya en las primeras páginas por cierto, una cita que él toma de Christian Duquoc, que dice:

> «Las cristologías son construcciones transitorias que utilizan instrumentos conceptuales contingentes». (*Jesucristo liberador,* I, UCA Editores, San Salvador 1991, pág. 20, citando a Duquoc: *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología,* Madrid 1985, pág. 11).

Era regla clásica de la oratoria el comenzar exaltando las cualidades de la materia a ser expuesta, para captar la atención de los oyentes, o de los lectores en el caso de un libro. Pero esta cita de Duquoc, retomada por Sobrino, parecería hacer lo contrario: en vez de enaltecer la materia que va a ser abordada en el libro, la cristología, estaría rebajándola, resituándola con toda humildad ante el estudioso de la misma. Y ello, en varios sentidos.

Se declara en ella en primer lugar que la cristología es «transitoria», es decir, que transita, que está en camino, que no está inmóvil. Y es que la cristología es como un ser vivo: surge, se desarrolla, evoluciona, crece, se reproduce... y, con frecuencia, también se enferma, e incluso muere. (A veces, como no podía ser menos en el caso de la cristología, ¡también resucita!). Es realmente «como un ser vivo», porque vive en las cabezas -y los corazones- de seres vivos, de los seres humanos. Y por eso, en su corta historia en este planeta, la cristología no ha dejado de evolucionar y transformarse, ya desde el primer momento. La cristología está viva, y en ese sentido, es «transitoria»: evoluciona, cambia, está en camino... y algún día desaparece del horizonte.

Siendo transitorias las cristologías, es fácilmente deducible que también sus contenidos -al menos la mayor parte de ellos- lo serán. Es

decir: los contenidos mismos de esas cristologías transitorias, también son transitorios. Las afirmaciones cristológicas no son eternas, no están escritas en piedra, sino en palabras humanas pertenecientes a diferentes sociedades humanas vivas, y en categorías de pensamiento creadas por culturas humanas que están en evolución permanente. Por eso, incluso aunque quieran permanecer idénticas, detenidas en el tiempo, como momificadas o fosilizadas, no pueden permanecer inmóviles. La vida gira sin cesar en torno a ellas, mirándolas desde distintos ángulos y obteniendo de su caleidoscopio reflejos siempre nuevos, resignificando permanentemente los significantes, que dejan por eso de ser idénticos a sí mismos: también las afirmaciones, las expresiones, las fórmulas... nacen, crecen, se reproducen, enferman, e incluso mueren –y quedan ahí, de cuerpo presente, como cadáveres sin vida, por más que se intente maquillarlas-.

De todo ello se puede deducir que no existe «una» cristología, la que sería «la cristología», sino muchas cristologías, «las cristologías», en una sucesión histórica. Marchan como en una carrera de relevos a lo largo de los siglos, pero de forma que la antorcha no pasa pacíficamente de mano en mano, de generación en generación, sino que, con frecuencia, cristologías diversas, y hasta adversas, se dividen, enfrentan, sirviendo a intereses contrarios, se expresan en lenguas distintas, se entregan a filosofías diferentes, convergiendo unas veces y divergiendo otras, aunque se sientan llamadas en todo caso a hacer su aportación a la pluralidad y la riqueza de la vida cristiana.

Dice algo más la cita de Duquoc-Sobrino: los instrumentos conceptuales que utiliza la cristología son «instrumentos conceptuales contingentes»... Esto diríamos que afecta a la cristología en sí misma, en su modo de funcionar, al margen de que los contenidos concretos de una cristología determinada puedan ser muy verdaderos. La cita dice que, aun en ese caso, por muy correctas que hayan sido sus conclusiones –los contenidos cristológicos-, el procedimiento con el que han sido elaborados no es del todo fiable, porque utiliza elementos necesariamente contingentes... Y aquí sí vale la paradoja: los instrumentos que utilizan las cristologías son «necesariamente contingentes». Nunca son «necesarios» («necesario» es lo que es así y no podría ser de otra manera...). Son los que son, pero en buena parte podrían haber sido otros. Y son como son, pero podrían haber sido diferentes, probablemente mejores. En todo caso son, pues, siempre limitados, con esa limitación ontológica que es la contingencia.

Y hay que recordar, con sabiduría, que lo contingente nunca puede ser absoluto. Es relativo. Y, reconocer lo absoluto como absoluto, y lo relativo como relativo, no es relativismo, sino realismo y precisión lógica.

Demos otro paso. No dice explícitamente la cita de Duquoc-Sobrino -pero lo podemos entender así, obviamente- que si las cristologías son «construcciones»... es que son construcciones «humanas». Lógicamente, Dios no hace cristología –como tampoco teología, por lo demás-. Y que las cristologías son construcciones humanas implica que hay que tomarlas como lo que son: productos humanos, y por tanto, elaboraciones sociales, de naturaleza cultural, como el propio ser humano...

Que son construcciones humanas quiere decir también que aunque traten de lo más divino, no son meramente divinas, sino que siguen siendo humanas, y con frecuencia muy humanas.

El tema, en realidad -aunque a alguien le sorprenda lo que estoy tratando de concienciar-, es muy viejo. Dicho, no de la cristología, sino de su paraguas abarcador, la teología, es algo ya sabido hace mucho tiempo, prácticamente desde siempre. Todo lenguaje, por estar vinculado a una cultura, a una filosofía, a una lengua, a una sociedad (o varias)... es contingente, limitado, inevitablemente incapacitado tanto para captar a Dios cuanto para pretender dar una expresión adecuada de la Divinidad.

San Juan de la Cruz, siguiendo en esto la tradición general de los místicos, llega a afirmar que todo cuanto nosotros decimos, pensamos o imaginamos de Dios es ya por eso mismo falso. No están por tanto Duquoc ni Sobrino –ni yo ahora- conspirando particularmente contra la cristología, sino aplicándole explícitamente lo que ya se había dicho de ella genéricamente desde siempre, en cuanto parte de la teología.

Todo lo que hasta aquí llevamos dicho puede ser puesto en relación con un famoso adagio de la lógica clásica, que dice que la calidad de las conclusiones no puede ser mayor que la de las premisas que la originaron. A partir de premisas inseguras o falsas, no puede deducirse conclusiones seguras o verdaderas. De premisas contingentes no puede deducirse conclusiones necesarias -ontológicamente hablando-. Y esto vale también, entonces, para la cristología, y para sus conclusiones. Siendo una construcción humana, transitoria, con instrumentos con-

ceptuales contingentes... sus conclusiones no pueden «superar la calidad de sus premisas».

Por lo demás, podemos recordar que, de pluralidad de cristologías el cristianismo ya entiende mucho, aunque hay quienes no lo tienen en cuenta. Pluralidad de cristologías ha habido siempre a lo largo de la historia... En los últimos años se está insistiendo en ello desde diferentes campos. Hubo pluralidad de cristologías ya en el principio, en el momento mismo del nacimiento dela cristología, en el Nuevo Testamento. Hay allí varias cristologías, diferentes, muy diferentes, y en buena parte, sencillamente incompatibles... Pero, sin embargo, todas ellas fueron toleradas, y todas ellas queridas, amadas, vivenciadas entusiásticamente por los fieles, hasta hacer agradable para ellos el sacrificio máximo de la propia vida bajo su inspiración.

Si ya esto fue así desde el mismo comienzo, ¿cuál es el problema?, ¿qué impide que las cristologías convivan y muestren con la calidad de vida de sus adherentes su propia calidad espiritual?

Pues viene todo esto a colación, a raíz de la situación actual de cuestionamiento de la cristología de la liberación. Ante todo lo dicho, cabe preguntarse: ¿tiene sentido continuar pensando en una sola cristología a la cual, supuestamente, debieran someterse todas las demás? ¿O es que alguien piensa que sí hay una cristología permanente, eterna, no transitoria, y necesaria, no contingente, tal vez por no ser una construcción humana?

Cuanto más reconocemos que las cristologías son contingentes, más el sentido del humor aparece como necesario.

José María VIGIL

Coordinador de la Comisión Teológica Internacional
de la ASETT / EATWOT
Ciudad de Panamá, Panamá.

Epílogo

Me han pedido escribir el epílogo a un libro que apenas he tenido tiempo para leer. He aceptado, sin embargo, pues me permite agradecer a muchas personas de muchos lugares que me han escrito estos días: compañeros, religiosas, teólogos, miembros de comunidades y de otras Iglesias, algunos obispos, también agnósticos a quienes Jesús no les deja indiferentes. Me hubiera gustado contestar a todos individualmente, pero comprenderán que no me ha sido posible.

Ahora quiero agradecer especialmente a los autores del libro. Lo han escrito en un tiempo muy breve, con lucidez y amistad que agradezco. Me alegra percibir en el libro un espíritu de cuerpo, que sólo bienes puede traer. Cada uno de los autores y autoras tiene sus propios intereses teológicos, y el paso del tiempo hace que se vaya diferenciando el pensar teológico en América Latina. Pero tras ello percibo una gran tradición que queremos mantener, actualizar y mejorar, la tradición de «la teología de la liberación».

Bien sabemos cuánto se discute hoy si goza de buena salud o si ya está enterrada. Yo también me hago esas preguntas. Pero de muchas formas siento que siguen resonando aquellas palabras lapidarias: «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces. He bajado a liberarlo» (Ex 3, 7-8). Así es nuestro mundo. Y así es nuestro Dios.

«Dios» y «pueblo sufriente» son realidades últimas, como nos lo acaba de recordar don Pedro Casaldáliga: «todo es relativo menos Dios y el hambre». Y no son últimas y absolutas cada una de ellas por separado, sino en relación la una con la otra, en lo que creo que consiste la originalidad de nuestra fe. Grande es la tentación de separarlas o de mantenerlas a una distancia prudencial. Pero, aunque lo intentemos, no es fácil. «Lo que Dios ha unido» -y lo ha hecho uniéndose Él mismo a los pobres, débiles, sufrientes- «no lo separa el hombre a su antojo».

El espíritu de esa teología sigue siendo inspiración: que los indígenas, Africa sobre todo, no mueran de olvido y de silencio, que no se ceda en la defensa de los derechos humanos y de la pobre madre tierra. Y baste recordar a la pléyade de mártires muy recientes, que han encontrado un lugar central en esa teología. Su espíritu inspira la fe en un Dios de los pobres, y mueve al seguimiento de su Hijo, «quien no se avergüenza de llamarlos hermanos». En el juicio cualificado de Leonardo Boff, «esta teología está viva en todas las Iglesias que tomaron en serio la opción por los pobres, contra la pobreza, y en favor de la vida y de la libertad».

II

No he podido leer el libro detenidamente, pero sí quisiera decir unas palabras sobre el título «Bajar de la cruz a los pobres», enmarcado en el bello dibujo de Maximino Cerezo. Comenzamos con una reflexión sobre «los pobres».

Los de mi generación recordarán un famoso libro de los años sesenta con el atinado título «A vueltas con Dios». Dios es misterio, a la vez, *santo y cercano*. Si le dejamos ser Dios, sin manipularlo ni domesticarlo, siempre estamos «a vueltas» con él. Y eso es así porque, como decía Karl Rahner, la teología sólo dice una cosa: que «el misterio permanece misterio eternamente».

La misteriosidad del misterio de Dios permanece. Pero junto a él hemos encontrado el misterio de los pobres. Está en las Escrituras, en tradiciones cristianas y en venerables religiones. En Medellín, por ponerle fecha, ese misterio se nos dejó ver, *opthe*, como misterio inexhaustible, luz poderosa y exigencia invitante. Desde entonces, de manera muy real y existencial, Dios, sin dejar de ser Dios del misterio, ha hecho espacio para el misterio de los pobres. Y por esa razón, aunque lo hagamos con

mejor o peor fortuna, tenemos que seguir «a vueltas con los pobres». Por eso me agrada que estén en el título del libro.

Qué y cuántos son, por qué lo son, hasta cuándo lo serán, son preguntas más categoriales. Unos debaten sobre ello para profundizar en su realidad. Otros, para alejarlos, educadamente, de nuestra vista. Me han iluminado mucho teólogos y teólogas que durante años han andado «a vueltas con los pobres». En lo personal, he formulado las siguientes conclusiones, tratando de relacionar a los pobres con nuestra realidad, la de quienes no lo somos.

Pobres son los que no dan por supuesto, como algo normal, tener vida, por lo cual yo no soy uno de ellos, pues sí doy la vida por supuesto. Pobres son los que tienen a (casi) todos los poderes de este mundo en su contra, la dimensión dialéctica que se decía antes, con lo cual por su mera existencia son una pregunta de si estoy en su favor o en su contra. Pobres son los que no tienen nombre: las ochocientas mil personas de Kibera, hacinadas, prácticamente sin letrinas. Pobres son, permítaseme decir una aparente tontería, los que no tienen calendario: nadie sabe que es el 7 0, aunque sí saben lo que es el 11 S . El 7 O es el 7 de octubre, día en que las democracias bombardearon Afganistán como respuesta al 11 S. Sin nombre y sin calendario los pobres no tienen existencia. No son. Con ello, me preguntan qué palabra digo y no digo para que sean.

Pero los pobres sí son. En ellos resplandece un gran misterio: su «santidad primordial». Y con temor y temblor he escrito «extra pauperes nulla salus». Traen salvación.

Todo lo dicho puede ser debatido, por supuesto. En lo que quiero insistir es en que, al menos en una teología cristiana, no podemos despachar a los pobres de un plumazo, ciertamente, pero tampoco podemos hacerlos pasar a segundo plano, aunque fuese tan noble y necesario como el del comportamiento ético con ellos. Y la razón ya la he dicho: en ellos se hace presente un misterio. Ofrecen una mystagogía para introducirnos en el misterio de Dios. Y a la inversa, desde el *Theos*, nos acercaremos mejor a su misterio.

Monseñor Romero conocía la sentencia de Ireneo «Gloria Dei vivens homo«, y semanas antes de su asesinato la reformuló de esta manera: «Gloria Dei vivens pauper». La consecuencia es, aunque suene imperdonablemente abstracta, que «pobres son aquellos que, viviendo, son la gloria de Dios». Dicho en lenguaje más entrañable, Dios sale de sí mismo con gozo, se alegra, cuando ve que estos millones de seres humanos empobrecidos, despreciados, ignorados, desaparecidos y ase-

sinados, respiran, comen y danzan, viven unos con otros, nos dan la mano a quienes no somos pobres, perdonan incluso a quienes los han oprimido por siglos. Confían en Dios como padre y madre amorosa, y se alegran de su hermano Jesús.

Y antes de seguir quisiera hacer dos aclaraciones. La cita completa de Ireneo es «*Gloria Dei, vivens homo. Gloria autem hominis, visio Dei*». Pues bien, porque así lo hizo Monseñor Romero, y para evitar malos entendidos, quiero recordar que Monseñor habló también de lo que es la gloria del pobre. Que yo sepa, en esto no parafraseó a Ireneo a la letra, como en la primera parte de la sentencia, pero lo hizo objetivamente. Por aquellos mismos días de febrero de 1980, en medio de muerte y destrozos, predicando en medio de los pobres y dirigiéndose también a ellos, dijo: «Ningún hombre se conoce mientras no se haya encontrado con Dios… ¡Quién me diera, queridos hermanos, que el fruto de esta predicación de hoy fuera que cada uno de nosotros fuéramos a encontrarnos con Dios». Ni Ireneo ni Romero vieron al hombre sin Dios, ni a Dios sin el hombre. Monseñor Romero, además, lo concretó. Anduvo «a vueltas con Dios» y «a vueltas con los pobres».

Y una segunda aclaración. Ireneo y Romero son, ambos, miembros preclaros de la tradición, pues no se mide ésta según calendarios, sino según calidad. Obispos lo fueron ambos. ¿Mártires? Ciertamente Romero, no se sabe con certeza si lo fue Ireneo, aunque si lo fue el obispo de Lyon a quien sucedió. ¿Santos? Ireneo es santo canonizado. Romero, hoy por hoy, sólo es siervo de Dios, aunque para los pobres y los de buen corazón es «san Romero de América».

Lo que queremos decir con esto es que el «gloria Dei vivens pauper» es una sentencia de un cristiano, obispo y mártir, tan excelsa como las de Ireneo o de Agustín. Y se entronca en una tradición mayor que atraviesa la Escritura y la historia de la Iglesia: la tradición de la dignidad de los pobres. Los pobres tienen a su favor a Mateo 25, pues con ellos se ha querido identificar Cristo de manera especial. En la Edad Media eran llamados «vicarios de Cristo». Puebla dice de ellos que Dios, independientemente de su situación personal y moral, los «defiende y los ama», y por ese orden. Y cuando hay que «defender» a alguien, es que hay enemigos al acecho. En este caso, los ídolos de la riqueza y el poder, sobre todo, como analiza Puebla. Los pobres nos hablan de «la lucha de los dioses».

III

Esta centralidad del pobre es lo que me ha venido a la mente al ver la portada del libro. Y me ha sugerido, lo que hoy puede fungir como «fórmula breve del cristianismo»: «gloria Dei vivens pauper». Pero hay más.

En el dibujo de Maximino los pobres, hombres y mujeres, cuelgan de una cruz. No es ésa metáfora de economistas, ni «pueblo crucificado» es lenguaje políticamente correcto. Colgar de la cruz puede ser lenguaje del arte. Y entre nosotros, no en todas partes, es también lenguaje de teólogos y teólogas. Pobres son los empobrecidos, y muchos de ellos mueren -lenta o violentamente- por serlo. De hambre mueren cien mil personas al día, y cada siete segundos un niño de menos de diez años. Y como el hambre puede ser superada, «un niño que muere de hambre hoy, muere asesinado». Lo dice Jean Ziegler, relator de la ONU para la alimentación.

La cruz es, pues, todo menos metáfora. Significa muerte y crueldad, a lo que la cruz de Jesús añade inocencia e indefensión. A los teólogos *cristianos* la cruz nos remite a Jesús de Nazaret. El es el crucificado. Por eso, al llamar a los pobres de este mundo pueblo crucificado se les saca del anonimato, y además se les otorga máxima dignidad. «Ustedes son el divino traspasado», dijo Monseñor Romero, a campesinos aterrorizados, sobrevivientes de la masacre de Aguilares. «El pueblo crucificado» es siempre «el» signo de los tiempos, escribió Ellacuría.

Y en el título también se dice lo que hay que hacer con ellos: «bajarlos de la cruz». San Ignacio de Loyola -celebramos ahora 450 años de su muerte- pedía al ejercitante que se reconocía como pecador que se hiciese tres preguntas ante el crucificado: «qué he hecho, qué hago y qué voy a hacer por Cristo». Entre nosotros - historizando esta tradición- nos preguntamos «qué hemos hecho para que nuestros pueblos estén crucificados, qué hacemos para bajarlos de la cruz y que vamos a hacer para resucitarlos». No hay aquí *hybris* de ninguna especie. Hay reconocimiento de nuestro pecado, hay expresión humilde de conversión y hay decisión, agradecida, de salvar. En filosofía a esto se llama «encargarse de la realidad». En teología expresa «la misión de los cristianos», la praxis.

Y hay que añadir algo más importante y más olvidado. Bajarlos de la cruz no es sólo compasión, opción por los pobres. Es devolver

a ellos un poco de lo que ellos nos dan. Sin saberlo, por lo que son y muchas veces por los valores que poseen, nos salvan, nos humanizan, nos perdonan. Al cargar nosotros con su realidad, una pesada cruz, nos sentimos cargados por ellos. Son bendición.

IV

La teología de la liberación elabora varios contenidos importantes. Sólo voy a recordar que habla de Dios como el misterio absoluto, e insiste en su novedad escandalosa y salvífica: la *transcendencia* se ha hecho *trans-descendencia*, en palabras de Leonardo Boff, para ser así *condescendencia*, acogida, perdón, amor, liberación

Habla de Cristo, como el sacramento del Padre. En él se hace presente la divinidad a la manera de filiación. Y es liberador. Sobre esa tierra, liberador es su anuncio utópico del reino y su denuncia profética del antirreino. Liberador es su mensaje del Abba, el Dios que nos acoge y nos saca de nosotros mismos. Liberador es su amor hasta el final, en cruz, y la esperanza de que el verdugo no triunfará sobre la víctima. Liberador es su modo de ser, compasivo, respetuoso, dignificante. Y liberador es también que Jesús se deja evangelizar por una pobre viuda.

No voy a seguir con los contenidos, pero sí voy a comentar sobre algunas dimensiones formales de esa teología.

Lo primero es que puede tener aciertos y errores, puede ofrecer salvación y peligros. Y sobre ello quiero hacer un breve comentario.

En lo personal estoy presto -y pienso que todos lo estamos- a enmendar lo que sea error. No veo aquí ningún problema. Lo que veo más necesario es la responsabilidad de todos, según la naturaleza de cada instancia, adminstrativo-jerárquica, intelectual, académica -y también el *sensus fidei* del pueblo de Dios-, para que la fe sea viva y vivificante, y para que la teología sea veraz, verdadera y salvífica.

Para ello no me parece lo más adecuado pensar en términos de monopolio de la verdad, y menos ante el «misterio de Jesucristo». Sí me parece importante insistir en el diálogo y la fraternidad. En esos días, varios colectivos han vertido sus opiniones a propósito de mi cristología. Lo han hecho los responsables eclesiásticos de la doctrina y también un gran número de teólogos, de varios lugares, responsables,

prestigiosos. Esperamos que se dé un verdadero diálogo y que prospere la actitud de hacer cristología «entre todos», manteniendo la especificidad de cada instancia.

Nos remiten -y nos remitimos- a la fe de la Iglesia y a la tradición. Y creo que, en lo sustancial, lo hacemos como cosa obvia. Pero no me parece adecuado remitirnos de tal manera al pasado, que éste fuese celoso de sí mismo y superior a cualquier presente, de modo que el hoy de Dios quedase en penumbra. Si se me permite retomar lo que he dicho antes, me gusta pensar que Ireneo no está celoso de Romero. Y Monseñor Romero, ciertamente, no se siente superior a Ireneo. Más bien le estaba agradecido.

El diálogo sincrónico entre lugares, culturas e iglesias -y cada vez más entre religiones- me parece muy importante. Pero también lo es el diálogo diacrónico dentro de una tradición que se extiende a lo largo de los siglos. A veces será difícil y tendrá sus peligros, pero pienso que hay que tomar en serio el presente. Dejemos a Dios ser Dios, y dejémosle decir su palabra también hoy. Como dice el Concilio, el pueblo de Dios «procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (GS 11). Para ver a Dios en nuestro mundo todas las cautelas son necesarias, pero la *teo*-logía debe estar alerta al paso de Dios hoy.

También se nos habla de peligros, y todos queremos evitar caer en ellos. A veces puede ser fácil detectarlos, pero a veces no es tan sencillo. Si una cristología pone en peligro la relación transcendental con Dios y la relación -para algunos también transcendental o al menos, esencial- con las víctimas y oprimidos, entonces el peligro es obviamente algo negativo. Pero si «pone en peligro», una imagen de Jesucristo que favorece todo lo que sea poder, riquezas y honores mundanos, entonces ese peligro es positivo. Es «poner en peligro» la pecaminosidad humana que también acecha a la teología·.

Hay diversidad de criterios, en personas e instituciones, sobre qué es peligroso y qué no. K. Rahner con su teología y Monseñor Romero con sus homilías fueron peligro para unos -eso decían- y bendición para otros. A quién darle la razón es algo con lo que cada uno debe habérselas consigo mismo, aun cuando existen instancias que, en el foro público, pueden dictaminar objetivamente. En lo personal, y existencialmente, para mí son más de fiar, en sus juicios, aquellos que se parecen más a Jesús de Nazaret. Y son muy de fiar los mártires.

Lo digo con sencillez. Si una cristología anima a los pobres de este mundo, víctimas de grandes pecados -incluídos los de los que se

dicen creyentes- a mantener la fe en Dios y en su Cristo, a tener dignidad y esperanza, entonces esa cristología podrá tener limitaciones, por supuesto, pero no la considero peligrosa en el mundo de los pobres, sino positiva, aunque puede ser vista -y lo ha sido- como peligrosa en otros mundos.

Estamos ante un tema delicado: cuándo una cristología es, no sólo conceptualmente correcta, sino también cristiana y existencialmente pastoral. Estos días muchos han querido agradecer a creyentes y teólogos de acá el haber ayudado a descubrir a Jesús como una buena noticia. En eso no ven peligro.

Quiero terrminar ese apartado con un reflexión sobre fuentes y lugares de la teología. En mi libro «Jesucristo liberador» lo escribí con claridad: «la cristología tiene sus fuentes específicas en la revelacion de Dios, que ha quedado constatada en textos del pasado, el Nuevo Testamento en especial, y es interpretada normativamente por el magisterio». Pero dicho esto, es evidente que la teología no se hace en un vacío histórico, sino que se hace, se sepa o no, en medio de realidades concretas, personales, sociales, culturales, existenciales. En alguna realidad hay que leer las fuentes de la revelación y reflexionar sobre ellas.

Siguiendo a Ellacuría, el lugar más adecuado para hacer teología será el lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial porque el Padre así lo ha querido, y será el lugar más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para la correspondiente praxis de seguimiento.

Lugar significa aquí *realidad* dentro de la cual el creyente cree y el teólogo reflexiona. El «lugar», así entendido, para nada se opone a «fuentes» del conocimiento teológico, la Escritura y la Tradición, junto al magisterio normativo. «Lugar» y «fuente» son realidades formalmente distintas, aunque una no tiene por qué excluir la otra, más bien se reclaman. Lo que he intentado hacer en mi cristología es determinar el lugar en el que se puede concretar mejor y más cristianamente los contenidos que emanan de las fuentes. Como decía Ignacio Ellacuría

«Es conveniente distinguir, al menos metodológicamente, «lugar» y «fuente». La distinción [entre lugar y fuente] no es estricta ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes determinados contenidos».

Me parece muy sensato. Y la historia lo confirma. Lc 6, 20-26 se lee de forma muy distinta en el primer mundo y en el tercer mundo.

V

La última palabra de la portada es «liberación». Se puede hablar también de «salvación» y «redención». Y cada vez me inclino más por hablar de «humanización». Cada una de ellas tiene matices diferentes, pero todas ellas apuntan a algo fundamental: la realidad en que vivimos necesita una solución urgente y nada fácil. Así lo dijo Ignacio Ellacuría el 6 de noviembre de 1989, diez días antes de ser asesinado:

«Lo que en otra ocasión he llamado el análisis coprohistórico, es decir, el estudio de las heces de nuestra civilización, parece mostrar que esta civilización está gravemente enferma y que, para evitar un desenlace fatídico y fatal, es necesario intentar cambiarla desde dentro de sí misma […] Sólo utópica y esperanzadamente uno puede creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección».

No todos tienen por qué compartir este análisis, en lo que tiene de sombrío, ni en la solución, en lo que tiene de escandaloso. Pero bueno será saber qué es lo que hay que hacer, al menos cuál es la opción realmente fundamental de la Iglesia. En su discurso de Lovaina Monseñor Romero habló de esa opción en forma de elección. Y la formuló así: «Estar en favor de la vida o de la muerte. Con gran claridad vemos que en esto no hay posible neutralidad. O servimos a la vida de los salvadoreños o somos cómplices de su muerte».

Una Iglesia que se decide por esa opción no sólo es pueblo de Dios. Entre nosotros ha sido una gloriosa Iglesia de mártires. Y así lleva a plenitud lo que en el concilio sólo quedó incoado en las palabras del Cardenal Lercaro y de Juan XXIII: «la Iglesia de los pobres». Así lo dijo Monseñor Romero la noche de navidad de 1978:

«La Iglesia se predica desde los pobres, y no nos avergonzamos nunca de decir *la Iglesia de los pobres,* porque entre los pobres quiso poner Cristo su cátedra de redención».

La cristología de la liberación tiene que tratar muchos otros temas, pero debe aportar, importantemente, a la creación de esa Iglesia. Y con ello superará también algunos demonios de nuestro tiempo, en la sociedad y en las iglesias. Esos son el *docetismo* -vivir en irrealidad, vivir en la abundancia y la pompa en un mundo que se muere de hambre-, el *gnosticismo* -buscar salvación en lo esotérico, y no en el seguimiento de

Jesús-, una fe y una liturgia *light*, cuando lo que exige la realidad es una fe recia. Y a la inversa, dicho en palabras fuertes, que la cristología no ayude, aun sin pretenderlo, a que ante el Cristo que se ha hecho presente en nuestro mundo latinoamericano, como en un ingente Mateo 25, le digamos como el gran inquisidor: «Señor, no vuelvas».

Nuestra esperanza es otra. Que el Cristo de Medellín regrese y se quede en este continente. Que se nos aparezca con muchos otros testigos, de las iglesias y de las religiones. Y que le conozcamos mejor, para más amarlo y seguirlo.

Jon Sobrino,

30 de abril, 2007

Expresamos nuestra fraternidad, haciendo lo que Jon Sobrino siempre hizo con seriedad y compasión: pensar la fe en Cristo en el contexto de los pueblos crucificados. Eso ha sido siempre, eso es, y, sobre todo, eso esta determinada a seguir siendo, nuestra «cristología de la liberación», la que todos nosotros escribimos, hacemos y vivimos: sí, una teología militante, que lucha por «bajar de la cruz a los pobres», sin pretendidas neutralidades ni hipócritas equidistancias.

Leonardo BOFF (prólogo), Tissa BALASURIYA, Marcelo BARROS, Teófilo CABESTRERO, Oscar CAMPANA, Víctor CODINA, José COMBLIN, CONFER de Nicaragua, Lee CORMIE, Eduardo de la SERNA, José ESTERMANN, Benedito FERRARO, Eduardo FRADES, Luis Arturo GARCÍA DÁVALOS, Ivone GEBARA, Eduardo HOORNAERT, Diego IRARRÁZAVAL, Paul KNITER, João Batista LIBÂNIO, José Ignacio y María LÓPEZ VIGIL, Carlos MESTERS, Ronaldo MUÑOZ, Alberto PARRA, Ricardo RENSHAW, Jean RICHARD, Luis RIVERA PAGÁN, José SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Stefan SILBER, Ezequiel SILVA, Afonso Maria Ligório SOARES, José SOLS LUCIA, Paulo SUESS, Jung Mo SUNG, Luiz Carlos SUSIN, Faustino TEIXEIRA, Pedro TRIGO, José María VIGIL, y Jon SOBRINO (epílogo)

ISBN 978-9962-00-209-3
9789962002093